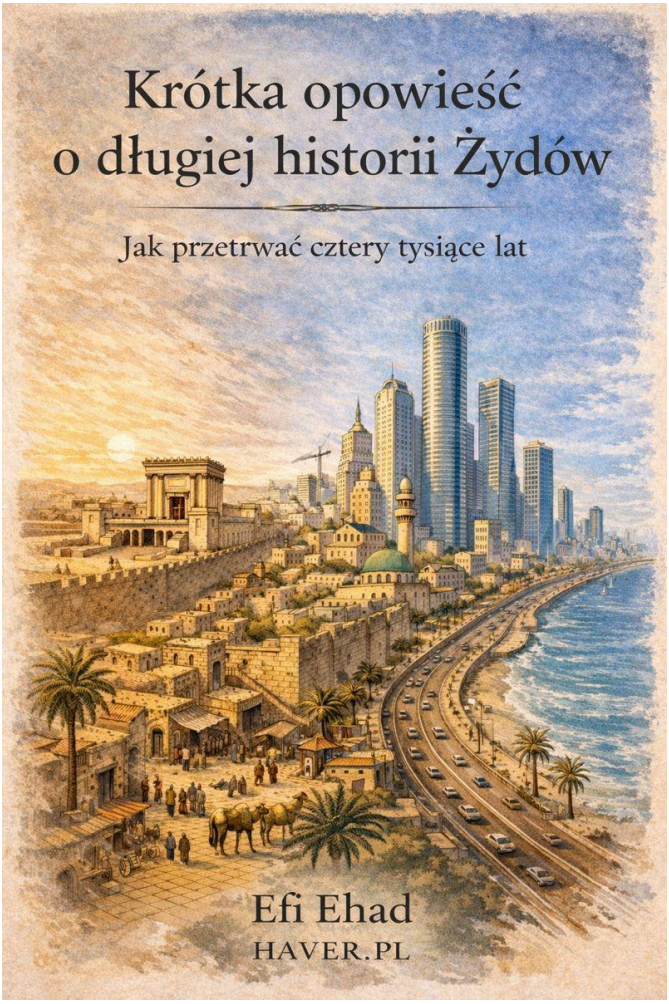

Krótka opowieść
o długiej historii Żydów
Jak przetrwać cztery tysiące lat
Efi Ehad
HAVER.PL

Dedykacja

Tę skromną pracę dedykuję wszystkim autorom, badaczom i myślicielom, którzy przez lata — często wbrew modom, naciskom i uprzedzeniom — próbowali rzetelnie opisywać dzieje Żydów, ich kulturę, wiarę i doświadczenie historyczne. Bez ich odwagi, cierpliwości i intelektualnej uczciwości żadna opowieść o tych czterech tysiącach lat historii nie mogłaby powstać.

Dedykuję ją również tym, którzy nie pozwalają, by pamięć została zastąpiona ideologią a historia — uproszczeniem. Tym, którzy wiedzą, że bez zrozumienia losu Żydów nie da się zrozumieć ani Europy, ani współczesnego świata.

Przede wszystkim dedykuję tę książkę mojej żonie Renacie — za ponad trzy dekady cierpliwości, wyrozumiałości i cichego wsparcia. Za to, że z życzliwością przyjmowała moje zainteresowanie Izraelem, historią Żydów i sprawami, które dla mnie nigdy nie były tylko tematem, lecz zobowiązaniem.

Krótka opowieść o długiej historii Żydów czyli jak przetrwać cztery tysiące lat

WSTĘP

Historia narodu żydowskiego zaczyna się od jednej rodziny w starożytności, a kończy – przynajmniej na razie – na nowoczesnym państwie otoczonym wrogością, podejrzliwością i uprzedzeniami. Pomiędzy tymi dwoma punktami rozciąga się niemal cztery tysiące lat historii, w czasie których Żydzi wielokrotnie tracili dom, władzę, bezpieczeństwo, a niekiedy nawet prawo do samego istnienia. Ta książka powstała z przekonania, że bez zrozumienia tej drogi nie sposób uczciwie mówić ani o współczesnym antysemityzmie, ani o konflikcie wokół Izraela.

Przez stulecia, gdy Żydzi żyli pośród innych narodów – w Europie, w świecie arabskim, na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej – słyszeli wciąż to samo wezwanie: „wynoście się", „wracajcie do siebie". Oskarżano ich o bycie obcym ciałem, o brak własnej ziemi, o życie kosztem innych społeczeństw. Gdy jednak naród żydowski powrócił do swojej historycznej ojczyzny i odbudował własne państwo, usłyszał coś dokładnie odwrotnego: że nie ma prawa istnieć nawet tam, gdzie jego więź z ziemią jest najstarsza, najlepiej udokumentowana i nierozerwalna.

Ten paradoks – przejście od „nie chcemy was tutaj” do „nie możecie być nawet u siebie” – stanowi jeden z kluczy do zrozumienia nowożytnych i współczesnych form nienawiści wobec Żydów.

Antysemityzm nie zniknął wraz z wyzwoleniem obozów koncentracyjnych. Zmienił język, symbole i maski. W świecie islamskim przybiera często postać religijnie uzasadnionej wrogości wobec samego istnienia państwa żydowskiego. W świecie zachodnim chowa się za modnym hasłem „antysyjonizmu”, które bywa niekiedy uzasadnioną krytyką polityki konkretnego rządu, lecz zbyt często przeradza się w zakwestionowanie samego prawa Żydów do posiadania własnego państwa. Zamiast sporów o granice, bezpieczeństwo czy prawa mniejszości, pojawiają się slogany o „kolonizatorach”, „projekcie osadniczym” czy „państwie, które nie powinno istnieć”.

W tym sporze szczególnie wyraźnie widoczny jest dramat Palestyńczyków. W ciągu ostatnich dziesięcioleci wielokrotnie stawali oni przed realną możliwością utworzenia własnego państwa obok państwa żydowskiego. Kolejne plany podziału, propozycje negocjacji i zawieszeń broni otwierały drogę do pokoju, rozwoju gospodarczego i stopniowego leczenia historycznych ran. Wiele z tych ofert zostało jednak odrzuconych przez przywódców politycznych i organizacje, które wybrały strategię permanentnej konfrontacji. Zamiast trudnego, lecz realnego kompromisu, zwyciężała logika „wszystko albo nic”.

W tle tego konfliktu działa islam polityczny – ideologia, która posługuje się językiem religii w służbie totalnej, radykalnej polityki. W jej ramach nie ma miejsca na trwałe uznanie państwa żydowskiego, niezależnie od jego granic czy faktycznych działań. Kompromis bywa przedstawiany jako zdrada, a gotowość do współistnienia z Żydami – jako odstępstwo od wiary. W tej narracji własna bieda, izolacja i cierpienie mogą być ukazywane jako „święta ofiara", byle tylko konflikt trwał. Cenę tej postawy płacą jednak przede wszystkim zwykli Palestyńczycy, których życie mogłoby wyglądać zupełnie inaczej, gdyby zamiast kultu niekończącej się walki wybrano wysiłek budowy państwa i gospodarki.

Swoją rolę odgrywa również reszta świata. Zbyt często reaguje on na tę sytuację uproszczonymi schematami, chętnie obciążając winą stronę, która jest lepiej zorganizowanym i bardziej widocznym państwem. Łatwiej powtarzać slogany o „opresji", niż przyjrzeć się uważnie historii: wielowiekowym wygnaniom Żydów, ich powrotowi do ziemi przodków, kolejnym wojnom obronnym i wielokrotnie odrzucanym propozycjom pokojowym. Brak wiedzy sprzyja temu, że dawne uprzedzenia powracają w nowych, pozornie postępowych szatach.

Ta książka powstała właśnie przeciwko tej ignorancji. Nie jest dziełem monumentalnym ani akademickim. Nie ma ambicji zastępować wielotomowych syntez tworzonych przez

zawodowych historyków. Jest raczej przewodnikiem – książką-kompasem, która ma pomóc czytelnikowi zorientować się w głównej linii historii narodu żydowskiego. Krótko, lecz rzetelnie opowiada o tym, skąd Żydzi przyszli, jak żyli pośród innych narodów, dlaczego byli prześladowani, jak przetrwali oraz jak doszło do powstania państwa Izrael.

Religia – judaizm – jest w tej opowieści obecna od samego początku, ponieważ bez niej nie sposób zrozumieć idei przymierza, sensu powrotu do Ziemi Obiecanej ani logiki wielu żydowskich wyborów historycznych. Celem tej książki nie jest jednak wykład teologii ani szczegółowe omówienie prawa religijnego. Interesuje nas przede wszystkim naród: jego losy, migracje, formy życia zbiorowego i sposoby, w jakie był postrzegany przez otoczenie. Pokazujemy, jak judaizm podtrzymywał więź narodową, lecz koncentrujemy się na historii ludzi jako wspólnoty, która w różnych epokach przybierała różne formy.

Struktura książki podporządkowana jest temu założeniu. Zaczynamy od patriarchów i przymierza – od Abrahama i jego potomków – przez niewolę egipską, wyjście, czasy pustyni i budowę Świątyni. Następnie przechodzimy do okresu wygnania babilońskiego, powrotu, zmagań o tożsamość w świecie greckim i rzymskim oraz zburzenia Świątyni, które zmusiło judaizm do głębokiej transformacji. Dalej śledzimy rozwój diaspor w świecie chrześcijańskim i muzułmańskim, w Hiszpanii i Europie Wschodniej, w miasteczkach dawnej Polski

i w wielkich metropoliach. Dochodzimy do nowożytnej emancypacji, narodzin nowoczesnego antysemityzmu, ruchu syjonistycznego i Zagłady, a wreszcie do powstania Izraela, kolejnych wojen, życia w cieniu terroru i nieustannych prób budowania pokoju.

Książka opiera się na źródłach biblijnych, rabinicznych, historycznych i demograficznych oraz na dorobku wielu badaczy, lecz celowo rezygnuje z rozbudowanego aparatu naukowego. Zamiast sporów o każdy detal datowania proponuje jasno wyznaczone etapy, kluczowe fakty, podstawowe pojęcia oraz mapy i schematy, które pozwalają szybko zorientować się w biegu wydarzeń. Chodzi o to, by czytelnik, zalewany dziś uproszczonymi hasłami, mógł oprzeć swoje przekonania na czymś solidniejszym niż przypadkowy wpis w internecie.

Nie jest to książka neutralna w sensie moralnym. Nie stawia na jednej szali ofiar i sprawców ani nie udaje, że wszystkie narracje są równoważne. Stara się jednak zrozumieć, zanim ocenić, oraz pokazać złożoność, zanim wydać sąd. Uznaje cierpienie Palestyńczyków, przypominając równocześnie, że Żydzi przez wieki doświadczali podobnych, a często gorszych prześladowań, nie rezygnując z prawa do istnienia jako naród. Opowiada się po stronie pokoju, lecz pokoju opartego na prawdzie, a nie na fikcji, w której jedna ze stron musi zniknąć, aby druga mogła poczuć się spełniona.

Jeśli ta książka sprawi, że czytelnik Zachodu – student, nauczyciel, dziennikarz czy po prostu ktoś, kto chce lepiej zrozumieć świat – zacznie postrzegać Żydów jako naród z konkretną, długą historią, a nie jako abstrakcyjny symbol lub wygodnego kozła ofiarnego, jej cel zostanie osiągnięty. Jeśli skłoni do zadania kilku trudniejszych pytań przy kolejnej dyskusji o Izraelu, Palestynie czy „żydowskim wpływie", będzie to krok w stronę uczciwej rozmowy. A jeśli stanie się początkiem głębszej lektury i osobistych poszukiwań – tym lepiej. Historia narodu żydowskiego nie jest bowiem tylko jednym z wielu tematów. W pewnym sensie jest lustrem, w którym inne narody mogą zobaczyć coś również o sobie.

Spis treści

Dedykacja

Przedmowa

Spis treści

Rozdział 1 – Patriarchowie i idea przymierza

Abraham, Izaak, Jakub, matriarchinie; narodziny narodu i religijnej tożsamości

Rozdział 2 – Niewola egipska i Wyjście

Mojżesz, plagi, Pascha, Dekalog; Izrael jako lud przymierza i prawa

Rozdział 3 – Ziemia Obiecana i Pierwsza Świątynia

osiedlenie w Kanaanie, okres sędziów, monarchia: Saul, Dawid, Salomon; Jerozolima

Rozdział 4 – Upadek królestw i wygnanie babilońskie

podział na Izrael i Judę, zniszczenie Świątyni, Babilon; początek diaspory

Rozdział 5 – Powrót z wygnania, Druga Świątynia i świat grecko-rzymski

edykt Cyrusa, Druga Świątynia, hellenizacja, Machabeusze, dynastia hasmonejska, Rzym

Rozdział 6 – Zburzenie Świątyni i narodziny judaizmu rabinicznego

wojny żydowskie, rok 70, Bar-Kochba, Jawne, Miszna i Talmud; życie bez Świątyni

Rozdział 7 – Żydzi między chrześcijaństwem a islamem

wczesne średniowiecze, świat kalifatu, Al-Andalus; zmieniający się status Żydów w Europie

Rozdział 8 – Średniowiecze: Sefarad i Aszkenaz

Hiszpania, krucjaty, getta, wypędzenia, kabała; najwybitniejsi uczeni i komentatorzy

Rozdział 9 – Żydzi w Polsce i Europie Wschodniej

Rzeczpospolita Obojga Narodów, autonomia gmin, sztetl, chasydyzm, frankizm, pogromy

Rozdział 10 – Emancypacja, Haskala i nowoczesny antysemityzm

Oświecenie, równouprawnienie, asymilacja; przemiany religijne i narodziny antysemityzmu rasowego

Rozdział 11 – Syjonizm i droga ku katastrofie europejskiej

Herzl, osadnictwo w Palestynie, I wojna światowa, okres międzywojenny, narastająca nienawiść

Rozdział 12 – Zagłada europejskich Żydów (Szoah)

nazizm, getta, obozy zagłady, opór, skala zniszczenia żydowskiej Europy

Rozdział 13 – Narodziny państwa Izrael i wojny o przetrwanie

1948, konflikty zbrojne, uchodźcy żydowscy z krajów arabskich, budowa państwowości

Rozdział 14 – Żydzi w świecie czyli diaspora

Stany Zjednoczone, Ameryka Południowa, Afryka i Azja i nowe centra diaspory

Rozdział 15 – Współczesny Izrael, Palestyńczycy i wyzwanie islamu politycznego

konflikt bliskowschodni, bezpieczeństwo państwa żydowskiego, uwarunkowania regionalne

Rozdział 16 – 7 października. Pogrom w epoce Zachodu

pogrom, kruchość bezpieczeństwa, ciągłość historii nienawiści

Rozdział 17 – Zakończenie: lekcje z czterech tysięcy lat

ciągłość, pamięć, przetrwanie; czego historia Żydów uczy inne narody

Lustro Zachodu.

lekcja, której wciąż nie odrobiliśmy

Rozdział 1 – Patriarchowie i idea przymierza

Historia narodu żydowskiego zaczyna się bardzo skromnie. Nie od potężnego królestwa ani wielkiej armii, lecz od jednej rodziny żyjącej w świecie starożytnego Bliskiego Wschodu. W epoce, w której ludzie byli silnie przywiązani do swoich miast, ziemi przodków i lokalnych bóstw, pojawia się człowiek imieniem Abraham. Według biblijnej opowieści słyszy on wezwanie Boga, by opuścić dom, rodzinne strony i znany porządek świata, a następnie wyruszyć w drogę bez mapy i bez gwarancji bezpieczeństwa. W zamian otrzymuje obietnicę: z niego powstanie wielki naród, otrzyma on ziemię, a przez niego błogosławieństwo dotrze do innych ludów. U początku tej historii nie ma więc wojska, granic ani instytucji. Jest słowo, obietnica i decyzja, by zaufać temu, czego nie widać.

Aby zrozumieć wagę tej decyzji, warto przyjrzeć się realiom epoki. Starożytny Bliski Wschód był mozaiką miast-państw, plemion i imperiów, które łączyło jedno: silne zakorzenienie w miejscu. Religia była nierozerwalnie związana z terytorium. Każde miasto miało swoich bogów, każda ziemia swoich opiekunów. Bóstwa były „przywiązane" do przestrzeni, a ludzie należeli do nich tak samo jak do swojego miasta czy rodu. Opuszczenie rodzinnej ziemi oznaczało nie tylko migrację, lecz także zerwanie z duchowym porządkiem, który dawał poczucie sensu i bezpieczeństwa. W tym kontekście

wezwanie skierowane do Abrahama było czymś radykalnym. Bóg, który do niego mówi, nie jest bóstwem jednego miejsca ani jednego ludu. Nie daje się zamknąć w sanktuarium ani podporządkować granicom. Objawia się jako Bóg, który działa w historii i prowadzi człowieka przez drogę, a nie tylko przez zakorzenienie w jednym punkcie na mapie.

Ta szczególna relacja między Bogiem a Abrahamem nazywana jest przymierzem. Nie przypomina ona umów znanych ze świata polityki czy handlu, w których warunki dyktuje silniejszy, a trwałość zależy od interesu. Przymierze ma charakter osobisty i długofalowy. Bóg zobowiązuje się do opieki, prowadzenia i błogosławieństwa nie tylko wobec Abrahama, lecz także wobec jego potomków. Abraham odpowiada wiarą, gotowością do drogi, przyjęciem znaku przymierza i przekazaniem tej relacji kolejnym pokoleniom. Mówiąc prościej: Bóg obiecuje, że będzie z tą rodziną, a ta rodzina obiecuje, że będzie trzymać się Jego drogi. Właśnie w tym momencie rodzi się coś, co odróżni Żydów od wielu innych ludów starożytności — przekonanie, że ich dzieje nie są zbiorem przypadków ani cyklem wzlotów i upadków bez sensu, lecz rozwijającą się opowieścią, w której historia ma znaczenie.

W świecie patriarchów nie istnieją jeszcze instytucje, które później będą kojarzone z judaizmem. Nie ma Świątyni, kapłaństwa ani spisanego prawa. Tym, co podtrzymuje tożsamość, jest pamięć przekazywana w rodzinie. To przy wspólnym posiłku i w codziennych rozmowach

opowiadane są historie o obietnicy, drodze i doświadczeniu Boga. Rodzina staje się pierwszą szkołą przetrwania. Relacje między jej członkami są dalekie od ideału. Pojawiają się konflikty, zazdrość, rywalizacja i niesprawiedliwość. Biblia nie ukrywa tych napięć, lecz czyni je integralną częścią opowieści. Przetrwanie nie wynika z moralnej doskonałości, lecz ze zdolności do kontynuowania drogi mimo błędów i porażek. Od samego początku widać więc, że ta historia jest historią prawdziwych ludzi, a nie bohaterów pozbawionych słabości.

W cieniu opowieści o patriarchach stoją osoby, bez których ta historia nie mogłaby się potoczyć: cztery matriarchinie — Sara, Rebeka, Lea i Rachela. Sara przez długie lata pozostaje bezdzietna, co w świecie starożytnym oznaczało nie tylko osobisty ból, lecz także zagrożenie dla przyszłości rodu. Obietnica potomka w podeszłym wieku wydaje się jej tak niewiarygodna, że reaguje śmiechem. Gdy jednak rodzi się Izaak, imię dziecka — „śmiech" — staje się trwałym przypomnieniem, że ta historia często przekracza ludzką logikę. Rebeka staje przed dramatycznym wyborem między dwoma synami, Ezawem i Jakubem, i rozpoznaje w Jakubie tego, który ma kontynuować linię przymierza. Lea, mniej kochana żona Jakuba, rodzi wielu synów, podczas gdy Rachela, umiłowana, przez długi czas pozostaje bezdzietna, a następnie umiera przy porodzie. Ich losy są naznaczone napięciem, bólem i niespełnieniem, ale to właśnie one stają się matkami przyszłych plemion Izraela. Tradycja żydowska zachowuje o nich pamięć nie jako o postaciach

drugoplanowych, lecz jako o filarach narodowej historii.

Abraham w tradycji żydowskiej nazywany jest ojcem wiary. Nie dlatego, że był wolny od wątpliwości czy błędów, lecz dlatego, że odważył się zaufać Bogu bardziej niż własnym przyzwyczajeniom. Opuścił znany świat, przyjął znak przymierza i był gotów poddać się próbie, której sens trudno pojąć. Jednocześnie potrafił rozmawiać z Bogiem, zadawać pytania i spierać się w obronie innych ludzi. Wiara Abrahama nie polega na bezmyślnym posłuszeństwie, lecz na relacji, w której jest miejsce zarówno na zaufanie, jak i na dialog. Od niego zaczyna się charakterystyczny dla żydowskiej tradycji sposób przeżywania wiary — nie jako ślepego posłuchu, lecz jako odpowiedzialnego trwania w relacji.

Jego syn Izaak jawi się jako postać bardziej cicha i mniej widowiskowa. Nie wyrusza w dalekie podróże ani nie inicjuje przełomowych wydarzeń. Jego rola polega na zachowaniu ciągłości. To za jego życia przymierze przestaje być nową przygodą, a staje się codziennością, którą trzeba pielęgnować. Najsilniejszym doświadczeniem Izaaka pozostaje scena, w której jako młody chłopiec ma zostać złożony w ofierze, a w ostatniej chwili zostaje ocalony. W żydowskiej pamięci wydarzenie to przypomina, że relacja z Bogiem może prowadzić w miejsca niezrozumiałe i bolesne, ale jednocześnie podkreśla, że Bóg nie pragnie ludzkiej śmierci, lecz wierności. Izaak jest tym, który przeżył graniczną

próbę i niesie jej pamięć dalej, dbając o to, by obietnica nie została zapomniana.

Najbardziej złożoną i ludzką postacią w tej genealogii jest Jakub. Jego życie pełne jest konfliktów i dramatycznych zwrotów. Jako młodszy brat wykorzystuje słabość Ezawa, by zdobyć pierworództwo, a z pomocą matki wyłudza błogosławieństwo ojca. Później sam doświadcza oszustwa, gdy jego teść podmienia mu żonę w noc poślubną. Ucieka, żyje w napięciu i lęku, próbuje poradzić sobie z konsekwencjami własnych decyzji. Nie jest postacią idealną, lecz człowiekiem uwikłanym w swoje wybory. W decydującym momencie, tuż przed spotkaniem z Ezawem, spędza noc na samotnej walce z tajemniczym przeciwnikiem. O świcie otrzymuje nowe imię: Izrael, czyli „ten, który zmaga się z Bogiem".

Imię to streszcza ważny rys żydowskiej duchowości. Wiara nie jest tu drogą spokojną i gładką, lecz nieustannym zmaganiem z własnym charakterem, z historią i z sensem cierpienia. Żyd w tradycyjnym rozumieniu nie jest kimś, kto przestaje pytać, lecz kimś, kto pyta dalej, nawet gdy odpowiedzi nie są łatwe. Naród, który później nazwie się dziećmi Izraela, bierze swoją nazwę od człowieka, który wyszedł z nocnej walki poraniony, lecz pobłogosławiony. Błogosławieństwo nie usuwa ran, ale nadaje im sens.

Jakub ma dwunastu synów, którzy w kolejnych pokoleniach zostaną zapamiętani jako przodkowie

dwunastu plemion Izraela. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje Józef, faworyt ojca. Zazdrość braci przeradza się w nienawiść, a ta prowadzi do zdrady. Sprzedają Józefa do niewoli i przedstawiają ojcu jako zmarłego. Józef trafia do Egiptu, gdzie przechodzi przez upokorzenie i więzienie, aż w końcu zostaje jednym z najważniejszych doradców faraona. Dzięki jego roztropności Egipt przetrwa okres głodu, a rodzina Jakuba znajdzie tam schronienie. W ten sposób historia jednej rodziny splata się z dziejami wielkiego imperium i przygotowuje scenę pod kolejny etap żydowskiej historii — pobyt w Egipcie, który rozpocznie się od sukcesu, a zakończy niewolą.

Na tym etapie wciąż jednak mowa jest o rodzinie, a nie o narodzie w sensie politycznym. Patriarchowie żyją jako przybysze, negocjują swoją obecność wśród innych ludów i kupują skrawki ziemi na groby swoich zmarłych. Są w ziemi obiecanej, lecz jeszcze do nich nienależącej. Uczą się żyć w napięciu między obietnicą a rzeczywistością. To doświadczenie stanie się jednym z najbardziej trwałych motywów żydowskiej historii i będzie powracać w kolejnych epokach.

Już w tym pierwszym okresie kształtują się elementy, które pomogą Żydom przetrwać w przyszłości. Pamięć, przymierze i rodzina tworzą fundament, który okaże się trwalszy niż państwa i imperia. Ten rozdział nie jest więc jedynie religijnym wprowadzeniem. Stanowi fundament całej dalszej opowieści. Pokazuje, że u początku

historii Żydów stoją nie siła i przemoc, lecz decyzja, pamięć i odpowiedzialność. Bohaterowie tej historii są głęboko ludzcy, a bycie „wybranym” nie oznacza uprzywilejowania, lecz zobowiązanie.

Gdy w kolejnych rozdziałach pojawią się niewola w Egipcie, wyjście z niej, budowa królestwa, jego upadek, wygnania i prześladowania, warto wracać myślą do tego początku. Bez pierwszej rodziny, która odważyła się zaufać i wyruszyć w drogę, nie byłoby narodu zdolnego przetrwać rozproszenie po całym świecie. Bez przymierza zawartego z Abrahamem i podtrzymywanego przez kolejne pokolenia historia Żydów byłaby jedną z wielu opowieści o ludach starożytnego Bliskiego Wschodu. Tymczasem stała się historią trwającą do dziś — historią drogi, pamięci i odpowiedzialności.

Rozdział 2 – Niewola egipska i Wyjście

Historia rodziny zapoczątkowanej przez Abrahama stopniowo się rozrasta. Dwunastu synów Jakuba staje się przodkami dwunastu plemion Izraela, lecz wciąż mówimy raczej o rodzie niż o narodzie w pełnym znaczeniu tego słowa. Przełom następuje w momencie, gdy los jednej z gałęzi tej rodziny – Józefa – splata się z historią potężnego państwa Egiptu. To, co zaczyna się jako dramat rodzinny i osobista zdrada, z czasem przeradza się w wydarzenie o konsekwencjach wykraczających daleko poza prywatne życie bohaterów. Historia jednostki staje się historią wspólnoty.

Józef, sprzedany przez własnych braci, trafia do Egiptu jako niewolnik. Jego los wydaje się pasmem upokorzeń: niesłuszne oskarżenie, więzienie, zapomnienie. Z ludzkiej perspektywy jest to historia przegrana – młody człowiek wyrwany z domu, pozbawiony przyszłości i wpływu na własny los. A jednak właśnie w tej sytuacji ujawniają się cechy, które okażą się kluczowe: zdolność interpretowania rzeczywistości, odpowiedzialność i umiejętność myślenia w kategoriach długiego trwania. Gdy Józef trafia na dwór faraona, potrafi nie tylko wyjaśnić znaczenie snów, ale też zaproponować racjonalny plan działania. Siedem lat obfitości i siedem lat głodu nie są jedynie zapowiedzią losu, lecz wyzwaniem wymagającym mądrego zarządzania.

Faraon docenia jego kompetencje i powierza mu odpowiedzialność za gospodarkę całego kraju.

W ten sposób Józef – obcy, były niewolnik – staje się jednym z najważniejszych urzędników imperium. Dzięki jego decyzjom Egipt nie tylko unika katastrofy, ale zyskuje pozycję centrum zaopatrzeniowego regionu. Ta scena, opisana w Biblii bez triumfalizmu, niesie ważną obserwację: Żydzi w diasporze bardzo często pełnili role wymagające zaufania, kompetencji i długofalowego myślenia. Ich wkład w funkcjonowanie państw, w których żyli, bywał realny i znaczący – choć pamięć o nim nie zawsze okazywała się trwała.

Gdy głód dotyka również Kanaanu, bracia Józefa przybywają do Egiptu, by kupić zboże. Dochodzi do jednej z najbardziej poruszających scen biblijnych: stają przed potężnym urzędnikiem, nie rozpoznając w nim sprzedanego brata. Józef rozpoznaje ich natychmiast, lecz nie ujawnia się od razu. Wystawia ich na próbę, jakby chciał sprawdzić, czy są dziś tymi samymi ludźmi, którzy kiedyś go zdradzili. Gdy w końcu ujawnia swoją tożsamość, następuje moment płaczu, skruchy i pojednania. Józef nie zaprzecza złu, które go spotkało, ale interpretuje je w szerszym horyzoncie: „Wy zamyśliliście zło, Bóg obrócił je w dobro". To jedno z pierwszych w Biblii tak wyraźnych sformułowań myśli, że sens wydarzeń może ujawniać się dopiero z perspektywy czasu.

Rodzina Jakuba zostaje zaproszona do Egiptu. Synowie Izraela przychodzą tam nie jako przypadkowi uchodźcy, lecz jako krewni wpływowego ministra. Otrzymują ziemię Goszen – żyzną i dogodną dla pasterzy. Egipt staje się dla nich

miejscem schronienia i stabilizacji. Z czasem rosną w liczbę, zakładają rodziny i zyskują poczucie bezpieczeństwa. Ten etap historii dobrze ilustruje schemat, który powróci wielokrotnie: mniejszość przybywa do obcego kraju, znajduje swoje miejsce, wnosi wkład i zaczyna się rozwijać. Przez pewien czas wszystko zdaje się układać harmonijnie.

Historia nie zatrzymuje się jednak na etapie wdzięczności. W Biblii pojawia się zdanie krótkie, ale brzemienne w skutki: „nastał nowy faraon, który nie znał Józefa". Znika pamięć o dawnych zasługach. W jej miejsce pojawia się lęk. Izraelici są liczni, zorganizowani i zachowują własną tożsamość. To, co wcześniej było postrzegane jako atut, zaczyna być interpretowane jako zagrożenie. Ten motyw będzie się jeszcze pojawiał wielokrotnie w historii Żydów. W narracji władzy pojawiają się znane argumenty: „jest ich zbyt wielu", „są inni", „w razie wojny mogą zdradzić". Mechanizm jest czytelny: obca mniejszość staje się wygodnym obiektem podejrzeń i oskarżeń w sytuacji politycznej niepewności.

Egipt stopniowo zmienia się z kraju ocalenia w kraj ucisku. Izraelici zostają objęci systemem przymusowej pracy. Biblia opisuje to jako niewolę, ale warto zauważyć, że nie jest to chaos ani wybuch nagłej przemocy, lecz konsekwentna polityka. Celem jest wykorzystanie siły roboczej, osłabienie wspólnoty i złamanie ducha. Próby kontrolowania liczby urodzeń pokazują, że władza postrzega Izraelitów nie jako jednostki, lecz jako problem do rozwiązania. To także schemat, który w historii tego

narodu powróci jeszcze wielokrotnie: okres akceptacji kończy się wtedy, gdy zmienia się interes rządzących.

W tym właśnie kontekście rodzi się Mojżesz. Jego życie od początku naznaczone jest sprzecznością. Z jednej strony grozi mu śmierć, z drugiej – trafia pod opiekę córki faraona i zostaje wychowany na dworze. Dorasta więc na styku dwóch światów: zna kulturę imperium, ale nosi w sobie pamięć o swoim pochodzeniu. Ta podwójna tożsamość okaże się później kluczowa. Mojżesz rozumie język władzy, a jednocześnie nie potrafi przejść obojętnie obok cierpienia swoich rodaków.

Gdy widzi Egipcjanina bijącego Hebrajczyka, reaguje gwałtownie i zabija oprawcę. Ten czyn zmusza go do ucieczki. Z pałacu trafia na pustynię, gdzie prowadzi proste życie pasterza. Z ludzkiego punktu widzenia jest to degradacja, cofnięcie się na margines historii. W narracji biblijnej właśnie tam, z dala od centrum władzy, dochodzi do decydującego spotkania. Mojżesz widzi krzew, który płonie, lecz się nie spala, i słyszy głos wzywający go po imieniu.

Dialog, który się wtedy rozpoczyna, należy do najważniejszych w całej Biblii. Bóg mówi, że widział cierpienie swojego ludu i postanowił go wyzwolić. Mojżesz reaguje lękiem, wskazuje na swoje ograniczenia, obawia się porażki. Nie przedstawia się jako naturalny przywódca, lecz jako ktoś niepewny i wątpiący. Odpowiedź, którą otrzymuje, nie usuwa trudności, ale obiecuje obecność.

Przywództwo w tej opowieści nie wyrasta z charyzmy ani ambicji, lecz z odpowiedzialności przyjętej mimo strachu.

Powrót Mojżesza do Egiptu oznacza otwartą konfrontację z władzą. Słowa „Wypuść mój lud" brzmią jak wyzwanie rzucone imperium. Faraon odmawia, a napięcie narasta. Opis kolejnych plag – niezależnie od tego, jak ktoś je interpretuje – pełni wyraźną funkcję symboliczną. Ukazuje kruchość porządku, który wydaje się niepodważalny. Natura, zdrowie, rytm życia i religijne wyobrażenia Egipcjan ulegają zachwianiu. Przesłanie jest czytelne: żadna władza nie jest absolutna.

Kulminacją tej historii jest noc Paschy. Izraelici spożywają posiłek w pośpiechu, gotowi do drogi. Od tej chwili pamięć o wyjściu z Egiptu zostaje wpisana w rytuał i kalendarz. Wyjście nie jest jednorazowym wydarzeniem, lecz doświadczeniem, które ma być co roku przywoływane i przeżywane na nowo. Pamięć staje się elementem tożsamości.

Gdy faraon w końcu ustępuje, Izraelici opuszczają Egipt. Przejście przez morze, które otwiera się przed nimi i zamyka za ścigającymi wojskami, staje się jednym z najtrwalszych symboli w całej tradycji żydowskiej. Wolność okazuje się czymś więcej niż zmianą miejsca. Jest zerwaniem z porządkiem, który odbierał godność, i wejściem na drogę pełną niepewności.

Po wyjściu z Egiptu Izraelici nie są jeszcze ukształtowanym narodem z własnym państwem i instytucjami. Są wspólnotą byłych niewolników w drodze. To doświadczenie stanie się jednak jednym z fundamentów ich pamięci. „Byliśmy niewolnikami w Egipcie” – to zdanie będzie powracać w modlitwach, opowieściach i prawie. Wyjście z niewoli stanie się wzorem, do którego Żydzi będą odwoływać się w kolejnych epokach, gdy znów znajdą się pod cudzą władzą.

Rozdział ten kończy się w momencie, gdy ród staje się ludem, a lud wyrusza w drogę ku własnej ziemi. Nie ma jeszcze prawa, królów ani świątyni. Jest za to wspólne doświadczenie ucisku i wyzwolenia. W kolejnych rozdziałach zobaczymy, jak to doświadczenie zostanie przekształcone w system prawa, rytuałów i instytucji, które pozwolą Żydom przetrwać nie tylko na własnej ziemi, ale także w długich wiekach rozproszenia.

Rozdział 3 – Ziemia Obiecana i Pierwsza Świątynia

Wyjście z Egiptu nie kończy historii, lecz otwiera jej nowy, trudny etap. Izraelici opuścili dom niewoli, ale jeszcze nie dotarli do ziemi obiecanej Abrahamowi. Znajdują się pomiędzy: między przeszłością, której nie chcą już powtarzać, a przyszłością, której jeszcze nie potrafią sobie wyobrazić. To czas pustyni. W tej opowieści pustynia nie jest jedynie przestrzenią geograficzną. Staje się miejscem przejścia, w którym byli niewolnicy uczą się, czym jest wolność i jaką cenę trzeba za nią zapłacić.

Pierwsze chwile po wyjściu z Egiptu są pełne entuzjazmu. Lud widział upadek potężnego imperium, doświadczył przejścia przez morze i uwierzył, że najgorsze jest już za nim. Bardzo szybko jednak wraca codzienność. Pustynia okazuje się nieprzyjazna. Brakuje wody, pożywienia i stabilności. Zaczynają się pytania, pretensje i oskarżenia: po co nas wyprowadziłeś, czy w Egipcie nie było grobów, czy tam przynajmniej nie mieliśmy co jeść? W tych słowach słychać coś więcej niż niewdzięczność. Słychać lęk ludzi, którzy przez pokolenia żyli w systemie, gdzie wszystko było określone z góry, nawet jeśli było to życie niesprawiedliwe i poniżające. Wolność oznacza ryzyko, a ryzyko budzi strach.

Mojżesz znajduje się w samym centrum tego napięcia. Z jednej strony słyszy wołanie Boga i

wezwanie do zaufania. Z drugiej – skargi ludu, który chciałby wrócić do znanej niewoli zamiast iść w nieznane. Pojawia się manna, tajemniczy pokarm, który każdego dnia wystarczy dokładnie na jeden dzień. Nie można jej magazynować, nie da się zabezpieczyć przyszłości własnymi siłami. Każdy poranek wymaga nowego aktu zaufania. Podobnie z wodą, której Mojżesz szuka w miejscach pozornie pozbawionych życia. Te epizody uczą, że wolność nie polega na pełnej niezależności, lecz na zmianie rodzaju zależności: nie od kaprysów władcy, lecz od porządku moralnego i zaufania.

Najważniejszym momentem tej wędrówki jest wydarzenie na górze Synaj. To tam przymierze zawarte niegdyś z Abrahamem zostaje rozszerzone i przekształcone. Jeśli wcześniej miało ono charakter osobisty i rodzinny, teraz nabiera wymiaru narodowego. Przed Bogiem staje cały lud. Mojżesz wchodzi na górę, a wspólnota czeka u jej stóp. To napięcie – oddalenie przywódcy i cierpliwe oczekiwanie – samo w sobie jest próbą. Przymierzu towarzyszą słowa, które staną się jednym z najtrwalszych fundamentów cywilizacji Zachodu: Dziesięć Przykazań.

Dekalog nie jest jedynie listą zakazów. Jest propozycją porządku, który ma chronić wolność przed samozniszczeniem. Zawiera zasady regulujące relację człowieka z Bogiem, ale równie mocno dotyczy relacji między ludźmi. Zakaz zabijania, kradzieży i fałszywego świadectwa oraz nakaz szacunku wobec rodziców tworzą ramy życia

społecznego, w którym słabszy nie jest całkowicie zdany na łaskę silniejszego. Prawo nie dotyczy tylko sfery sacrum. Wnika w codzienność. Lud, który był traktowany jak narzędzie produkcji, otrzymuje zasady, które mają uczynić z niego wspólnotę osób, a nie masę poddaną arbitralnej przemocy.

Na Synaju pada również deklaracja, która na długo określi żydowskie myślenie o sobie samych. Izrael ma stać się „królestwem kapłanów i narodem świętym". Nie oznacza to powszechnego kapłaństwa w sensie rytualnym, lecz odpowiedzialność całej wspólnoty za sposób życia. Świętość nie polega na ucieczce od świata, lecz na pamięci. W wielu miejscach Biblia będzie powracać do jednego argumentu: „pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie". Z tej pamięci wyciągany jest bardzo konkretny wniosek etyczny: dlatego nie wolno ci krzywdzić słabszego, przybysza, wdowy i sieroty. Wolność ma sens tylko wtedy, gdy rodzi odpowiedzialność.

Pustynia jest jednak także miejscem prób i porażek. Najbardziej znaną z nich jest historia złotego cielca. Gdy Mojżesz długo przebywa na górze, lud traci cierpliwość. Potrzebuje czegoś widzialnego, namacalnego, czegoś, co da poczucie kontroli. Wytapiany cielec nie jest wyłącznie aktem buntu religijnego. Jest próbą powrotu do świata, w którym bogowie byli widzialni i przewidywalni. Gwałtowna reakcja Mojżesza pokazuje, jak głęboki jest rozdźwięk między nową wizją wiary a starymi przyzwyczajeniami. Przejście od religii opartej na

obrazie do wiary w Boga niewidzialnego okazuje się jednym z najtrudniejszych kroków tej drogi.

W trakcie wędrówki zaczynają się również kształtować zalążki porządku społecznego. Pojawiają się starsi i sędziowie, którzy przejmują część odpowiedzialności. Mojżesz, choć jest centralną postacią, nie jest w stanie rządzić sam. Uczy się delegowania władzy i słuchania rad innych. Wspólnota, która wyszła z systemu absolutnej władzy faraona, musi nauczyć się podejmowania decyzji w sposób bardziej rozproszony. To proces powolny i pełen napięć, ale konieczny, jeśli naród ma przetrwać dłużej niż jedno pokolenie.

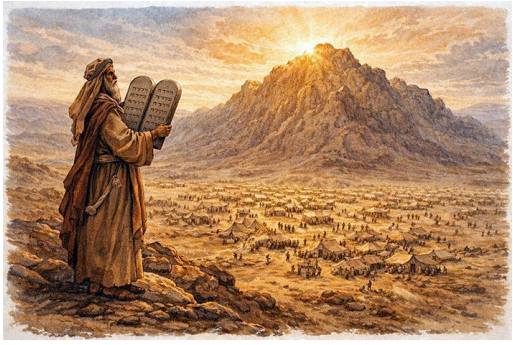
Symbolem obecności Boga staje się namiot spotkania – przenośne sanktuarium, które towarzyszy ludowi w drodze. Nie ma jeszcze świątyni ani monumentalnej architektury. Jest konstrukcja, którą można złożyć i rozłożyć. Ten obraz ma ogromne znaczenie. Pokazuje, że świętość nie jest przywiązana do jednego miejsca i że Bóg nie jest ograniczony murami. Później, gdy powstanie świątynia w Jerozolimie, pamięć o tej ruchomej świętości nigdy całkowicie nie zniknie, a w czasach wygnania okaże się wręcz kluczowa.

Wędrówka przez pustynię trwa długo. Dla pokolenia wychowanego w niewoli jest to czas bolesnej nauki. Nie wszyscy są w stanie ją przejść. Część ludzi, którzy wyszli z Egiptu, umrze na pustyni. Do ziemi obiecanej wejdą ich dzieci i wnuki. Ten fakt ma głęboki sens symboliczny. Wyjście z niewoli może

dokonać się w jednej chwili, ale wyzbycie się mentalności niewolnika bywa procesem trwającym całe życie, a czasem więcej niż jedno pokolenie.

Ten etap historii pokazuje, że wolność nie polega jedynie na braku zewnętrznego przymusu. Wolność bez prawa szybko zamienia się w chaos, a chaos rodzi tęsknotę za nowym faraonem. Dlatego na pustyni pojawia się prawo, pamięć i struktura wspólnoty. To one mają chronić wolność przed samozniszczeniem. Naród żydowski nie rodzi się więc ani w pałacu, ani na polu bitwy, lecz w długim procesie uczenia się odpowiedzialności.

U źródeł państwa, świątyni i królestwa stoi właśnie ten etap: czas, gdy nie było jeszcze murów, tronów ani kamiennych budowli. Był tylko lud w drodze, namiot spotkania i słowa przymierza, zapisane nie tylko na kamiennych tablicach, lecz także w pamięci i doświadczeniu. To na pustyni Izrael uczy się, że wolność nie jest darem raz na zawsze, lecz zadaniem



Rozdział 4 – Upadek królestw i wygnanie babilońskie

Po okresie wejścia do Ziemi Obiecanej, konsolidacji władzy i zbudowania Świątyni w Jerozolimie mogło się wydawać, że historia Izraela osiągnęła punkt stabilizacji. Jest ziemia, jest monarchia, jest centralne miejsce kultu, które spaja religijną i polityczną tożsamość. Obietnica dana Abrahamowi przybrała postać realnego państwa. Jednak właśnie w tym momencie zaczynają działać procesy, które stopniowo doprowadzą do rozpadu tej konstrukcji. Historia Izraela po raz kolejny okaże się historią napięcia między obietnicą a rzeczywistością, między ideałem, a praktyką życia politycznego.

Po śmierci króla Salomona królestwo nie utrzymuje jedności. Na powierzchnię wychodzą narastające od lat konflikty: spory podatkowe, rywalizacja elit, poczucie marginalizacji części plemion. Północne plemiona buntują się przeciwko dynastii Dawida, a skutkiem jest trwały podział państwa. Na północy powstaje królestwo Izraela ze stolicą w Samarii, obejmujące większość dawnych plemion. Na południu pozostaje mniejsze królestwo Judy ze stolicą w Jerozolimie, skupione wokół plemion Judy i Benjamina. Od tej chwili pojęcie „Izrael" zaczyna funkcjonować w dwóch znaczeniach: jako nazwa całego ludu oraz jako określenie konkretnego północnego królestwa. Ten semantyczny rozdźwięk dobrze oddaje głębszy problem – pęknięcie wspólnej tożsamości.

Podział ma konsekwencje nie tylko polityczne, lecz także religijne. Władcy północnego królestwa obawiają się, że pielgrzymki do Jerozolimy będą wzmacniać południowego rywala. W odpowiedzi tworzą alternatywne ośrodki kultu w Betel i Dan. Z perspektywy tradycji jerozolimskiej jest to poważne zagrożenie. Stawką nie jest jedynie kontrola nad świątynią, lecz sama idea jedności przymierza. Religia, która miała scalać naród, zaczyna odzwierciedlać jego podział. Od tej pory konflikty polityczne i religijne wzajemnie się napędzają.

Królestwo Izraela na północy przez pewien czas rozwija się pomyślnie. Dysponuje większym terytorium, lepszymi warunkami rolnymi i większą liczbą ludności. Jednocześnie jego położenie geograficzne czyni je bardziej podatnym na naciski zewnętrzne. W VIII wieku przed naszą erą na Bliskim Wschodzie dominuje Asyria – imperium ekspansywne, bezwzględne i skuteczne militarnie. Po serii buntów i interwencji Samaria została zdobyta, a znaczna część ludności przesiedlona. Północne królestwo przestaje istnieć jako niezależny byt polityczny. Plemiona północy znikają z kart historii jako odrębna całość, a późniejsza tradycja nazwie je „zaginionymi plemionami Izraela".

Upadek północnego królestwa jest ostrzeżeniem dla Judy, lecz nie prowadzi do trwałej zmiany kursu. Królowie południa podejmują okresowe reformy religijne, po czym znów wikłają się w kompromisy i doraźne sojusze. Prorocy – postacie niewygodne i często odrzucane – przypominają, że

bezpieczeństwo państwa nie zależy wyłącznie od dyplomacji i siły militarnej. W ich nauczaniu powraca myśl, że bez sprawiedliwości społecznej i wierności przymierzu nawet najlepiej umocnione państwo pozostaje kruche. To nie jest zapowiedź natychmiastowej katastrofy, lecz długofalowa diagnoza rozpadu moralnego, który prędzej czy później musi mieć konsekwencje polityczne.

Na miejsce Asyrii wkracza nowa potęga – Babilon. Imperium to przejmuje dominującą rolę w regionie i szybko narzuca swoją wolę mniejszym państwom. Juda, położona między rywalizującymi mocarstwami, próbuje balansować między uległością a buntem. Kolejni królowie zawierają sojusze, które z perspektywy proroków są krótkowzroczne i oparte na złudzeniach. Ostatecznie dochodzi do otwartej konfrontacji. Wojska babilońskie, dowodzone przez Nabuchodonozora, oblegają Jerozolimę. Po okresie walk miasto upada.

Rok 586 przed naszą erą staje się jedną z najbardziej dramatycznych dat w dziejach Izraela. Jerozolima zostaje zdobyta i splądrowana. Świątynia – centrum religijnego, symbolicznego i narodowego życia – zostaje zburzona. Mury miasta legną w gruzach, a elity polityczne, kapłańskie i rzemieślnicze zostają uprowadzone do Babilonu. Dla współczesnych nie jest to jedynie klęska militarna. Jest to katastrofa teologiczna. Jeśli Świątynia była znakiem obecności Boga pośród swojego ludu, jej zniszczenie rodzi pytanie, które przenika całą epokę: jak to mogło się stać?

Wygnanie babilońskie nie jest zwykłą migracją ani krótkotrwałym przesiedleniem. Oznacza utratę króla, ziemi, Świątyni i politycznej niezależności. Zostaje wspólnota wyrwana z własnego świata i osadzona w obcej rzeczywistości. To właśnie w tym momencie zaczyna się kształtować to, co później nazwane zostanie diasporą – życie żydowskie poza Ziemią Izraela, nie jako wyjątek, lecz jako trwały stan. Dla wielu wygnańców jest to doświadczenie graniczne, wystawiające na próbę sam sens wiary.

W Babilonie pojawia się fundamentalne pytanie: czy Bóg Izraela jest Bogiem tylko jednego miejsca, czy także Bogiem historii i całego świata? Jeśli Jego Świątynia została zniszczona, czy oznacza to Jego porażkę? Odpowiedź, która zaczyna się wyłaniać, ma dalekosiężne konsekwencje. Judaizm stopniowo przesuwa swój środek ciężkości z ofiary i miejsca na tekst, pamięć i praktykę codziennego życia. Modlitwa, studiowanie tradycji, świętowanie szabatu i przestrzeganie prawa stają się możliwe niezależnie od geografii. Religia przestaje być związana wyłącznie z jednym punktem na mapie.

Wygnanie staje się także czasem głębokiej autorefleksji. W tekstach prorockich i późniejszych interpretacjach pojawia się przekonanie, że katastrofa nie była jedynie skutkiem słabości militarnej. Jest odczytywana jako rezultat długotrwałego procesu: niesprawiedliwości społecznej, przemocy, bałwochwalstwa i odejścia od zasad przymierza. Ta interpretacja nie usuwa bólu, ale pozwala zachować sens. Bóg nie został pokonany

przez bogów Babilonu. Raczej dopuścił upadek, by zmusić naród do zmiany.

Równocześnie rodzi się nadzieja. Wygnanie nie jest postrzegane jako stan ostateczny. W tekstach pojawiają się wizje powrotu, odbudowy Jerozolimy i odnowienia przymierza w bardziej dojrzałej formie. To napięcie między utratą a oczekiwaniem stanie się jednym z trwałych elementów żydowskiej duchowości. Wygnanie przestaje być jedynie karą. Staje się także miejscem narodzin nowego sposobu myślenia o wierze i wspólnocie.

Upadek królestw Izraela i Judy oraz wygnanie babilońskie zamykają pierwszy wielki etap historii narodu żydowskiego. Kończy się czas, w którym przymierze mogło być łączone z poczuciem politycznej stabilności. Zaczyna się epoka życia bez własnego państwa, w warunkach zależności i rozproszenia. Paradoksalnie to właśnie ten moment pokazuje, że naród może przetrwać bez struktur, które wcześniej wydawały się niezbędne. Pamięć, tekst i wspólnota okazują się trwalsze niż mury i instytucje.

Rozdział ten opowiada więc o upadku, ale także o początku czegoś nowego. Pokazuje, że historia Żydów nie jest prostą opowieścią o wzroście i potędze, lecz ciągiem kryzysów, które wymuszają redefinicję tożsamości. W cieniu zburzonej Świątyni rodzi się judaizm zdolny przetrwać kolejne tysiąclecia – w Babilonie, w Persji, w świecie

grecko-rzymskim i wszędzie tam, gdzie zaprowadzi go historia.

W doświadczeniu babilońskiego wygnania kryje się jeszcze jeden, często niedoceniany wymiar. To moment, w którym pamięć zaczyna zastępować miejsce. Skoro nie ma już Świątyni, a dostęp do ziemi przodków został odcięty, tym, co scala wspólnotę, staje się opowieść o przeszłości i nadzieja dotycząca przyszłości. W Babilonie Żydzi uczą się, że tożsamość nie musi opierać się wyłącznie na przestrzeni fizycznej. Może być zakorzeniona w czasie – w historii, którą się pamięta, opowiada i przekazuje kolejnym pokoleniom. To zasadnicza zmiana, która odróżni judaizm od wielu religii świata starożytnego.

Właśnie w tym okresie zaczyna się intensywna praca nad zachowaniem i porządkowaniem tradycji. Teksty, które wcześniej funkcjonowały w obiegu ustnym lub lokalnym, nabierają nowego znaczenia. Pojawia się potrzeba zapisu, komentarza, interpretacji. Prawo przestaje być jedynie zbiorem norm egzekwowanych przez państwo. Staje się nośnikiem pamięci i narzędziem przetrwania. Przestrzeganie przykazań, świętowanie szabatu i rytmu świąt zaczyna pełnić funkcję duchowej ojczyzny – czegoś, co można zabrać ze sobą wszędzie, niezależnie od tego, gdzie się żyje.

Wygnanie zmienia także sposób myślenia o władzy i historii. Jeśli dotąd przymierze było kojarzone z królestwem i dynastią Dawida, teraz musi zostać

zrozumiane inaczej. Brak króla nie oznacza końca relacji z Bogiem. Przeciwnie – otwiera drogę do bardziej uniwersalnego pojmowania tej relacji. Bóg Izraela przestaje być postrzegany wyłącznie jako patron jednego państwa. Staje się Bogiem, który działa także poza granicami własnego ludu, który posługuje się nawet obcymi imperiami, by realizować swoje cele. To myślenie pozwoli później przetrwać Żydom w świecie Persji, Grecji i Rzymu.

Warto też zauważyć, że wygnanie nie oznacza całkowitej marginalizacji. Część Żydów w Babilonie stopniowo odnajduje się w nowej rzeczywistości. Uczą się języka, podejmują pracę, uczestniczą w życiu gospodarczym imperium. Nie jest to jednak pełna asymilacja. Zachowana zostaje odrębność religijna i kulturowa. Ten model – integracja bez całkowitego roztopienia się w otoczeniu – stanie się w przyszłości jednym z charakterystycznych rysów życia żydowskiego w diasporze.

Babilon staje się więc miejscem paradoksalnym. Jest symbolem klęski, ale także przestrzenią odnowy. Tam, gdzie wydawało się, że historia Izraela dobiega końca, zaczyna się nowy jej etap. Judaizm, który wyłania się z doświadczenia wygnania, jest bardziej odporny, bardziej refleksyjny i mniej zależny od struktur politycznych. To właśnie ta forma judaizmu przetrwa kolejne stulecia, przygotowując grunt pod powrót do Jerozolimy, odbudowę Świątyni i konfrontację z nowym światem – światem imperiów perskich i greckich.

Wygnanie babilońskie nie jest więc jedynie tragicznym epizodem w dziejach Izraela. Jest momentem formacyjnym, który na trwałe zmienia sposób myślenia o Bogu, wspólnocie i historii. Bez tego doświadczenia trudno byłoby zrozumieć późniejszą zdolność Żydów do życia w rozproszeniu, a także ich wyjątkową umiejętność zachowania tożsamości mimo zmieniających się warunków politycznych. To, co narodziło się w cieniu zburzonej Świątyni, okaże się jednym z najtrwalszych fundamentów żydowskiej historii.

Rozdział 5 – Powrót, Druga Swiątynia i świat grecko-rzymski

Po upadku Jerozolimy i wygnaniu do Babilonu mogło się wydawać, że historia Izraela dobiega końca. Nie było już króla, nie było Świątyni, nie było niezależnego państwa. Została wspólnota rozbita, żyjąca w obcym kraju, pod władzą obcego imperium. Tymczasem właśnie wtedy, gdy wszystko wydaje się stracone, historia wykonuje kolejny zwrot. Na scenie pojawia się nowa potęga, a wraz z nią nowa możliwość – powrót do ziemi przodków. Jednocześnie zaczyna się epoka, w której naród żydowski musi nauczyć się funkcjonować w świecie zdominowanym przez wielkie imperia: najpierw perskie, potem greckie, a wreszcie rzymskie.

Zmiana przychodzi z zewnątrz. Babilon, który uprowadził Judejczyków na wygnanie, zostaje podbity przez Persję. Władcą nowego imperium zostaje Cyrus, którego polityka różni się zasadniczo od metod poprzedników. Zamiast rządzić przez masowe deportacje i zastraszanie, Cyrus pozwala podbitym ludom wracać do swoich krajów i odbudowywać lokalne świątynie. Religia staje się w jego systemie narzędziem stabilizacji, a nie zagrożeniem. Dla Żydów oznacza to coś niezwykłego: możliwość powrotu do Jerozolimy i odbudowy Świątyni.

Powrót nie ma jednak charakteru powszechnego ani triumfalnego. Wielu wygnańców pozostaje w Babilonie, gdzie przez dekady zdążyli zapuścić korzenie. Ci, którzy decydują się wrócić, zastają

zrujnowane miasto, spaloną Świątynię i trudne warunki życia. Odbudowa postępuje powoli i napotyka opór zarówno ze strony sąsiadów, jak i wewnątrz samej wspólnoty. Brakuje środków, pojawia się zniechęcenie i zmęczenie. Przez pewien czas prace niemal zamierają. Dopiero głos proroków, przypominających, że odbudowa ma sens nie tylko polityczny, lecz przede wszystkim duchowy, przywraca energię i kierunek działania.

Ostatecznie udaje się wznieść Drugą Świątynię. Jest skromniejsza niż budowla Salomona, pozbawiona dawnego splendoru, ale jej znaczenie symboliczne jest ogromne. Oznacza, że przymierze nie zostało zerwane i że Bóg nie porzucił swojego ludu. Jednocześnie rzeczywistość polityczna jest zupełnie inna niż przed wygnaniem. Juda nie jest już królestwem, lecz prowincją w obrębie imperium perskiego. Istnieje autonomia religijna, ale nie ma suwerenności. To nowa lekcja historii: można mieć Świątynię i praktykować swoją wiarę bez własnego państwa. Ten model okaże się kluczowy dla przyszłych losów Żydów.

W tym okresie rośnie znaczenie prawa i tekstu. Szczególną rolę odgrywają postacie takie jak Ezdrasz i Nehemiasz, którzy dbają nie tylko o odbudowę murów i instytucji, lecz także o religijne fundamenty wspólnoty. Organizowane są publiczne czytania Tory, odnawiana jest znajomość przepisów, a życie religijne zostaje na nowo uporządkowane. Judaizm coraz wyraźniej opiera się nie na królu i armii, lecz na wspólnej pamięci, prawie i rytmie świąt.

To właśnie wtedy naród żydowski zaczyna być postrzegany jako „naród Księgi".

Zmiana imperiów jednak nie ustaje. Po Persji nadchodzi Grecja Aleksandra Wielkiego. Jego podboje obejmują także Judeę. Po jego śmierci imperium rozpada się na kilka państw, a ziemia żydowska trafia pod rządy dynastii hellenistycznych. Z nową władzą przychodzi coś więcej niż zmiana polityczna. Pojawia się język grecki, nowe formy edukacji, filozofia, teatr, sport i inny styl życia. Część Żydów fascynuje się tą kulturą i próbuje łączyć ją z własną tradycją. Powstaje warstwa społeczeństwa otwarta na hellenizację.

Z czasem napięcia narastają. Próba pogodzenia żydowskiego monoteizmu z pogańskim światem greckim okazuje się trudniejsza, niż się początkowo wydawało. Punkt krytyczny następuje za panowania Antiocha IV Epifanesa. Władca ten postanowił narzucić jednolity porządek religijny, zakazując kluczowych praktyk judaizmu: obrzezania, szabatu i studiowania Tory. W Świątyni pojawiają się pogańskie symbole. Dla Żydów jest to nie tylko prześladowanie polityczne, lecz zamach na samą możliwość zachowania tożsamości.

Odpowiedzią staje się powstanie machabejskie. Zaczyna się od sprzeciwu niewielkiej grupy skupionej wokół rodziny Matatiasza i jego synów. Ich bunt przeradza się w zbrojne powstanie, które – ku zaskoczeniu wielu – kończy się sukcesem. Jerozolima zostaje odzyskana, a Świątynia oczyszczona i ponownie poświęcona. To wydarzenie

upamiętnia święto Chanuki. Po raz pierwszy od wygnania babilońskiego Żydzi odzyskali realną samodzielność polityczną.

Dynastia hasmonejska, która wyłania się z tego zwycięstwa, przynosi zarówno odrodzenie, jak i nowe problemy. Władcy łączą władzę świecką i kapłańską, co budzi sprzeciw części społeczeństwa. Pojawiają się wewnętrzne konflikty, a różne grupy inaczej interpretują prawo i tradycję. To w tym okresie kształtują się nurty, które w przyszłości odegrają istotną rolę w życiu religijnym – faryzeusze, saduceusze i inne ugrupowania.

Na horyzoncie pojawia się kolejna potęga – Rzym. Początkowo Rzymianie występują jako mediatorzy w sporach wewnętrznych. Z czasem ich wpływ rośnie, aż Judea staje się częścią rzymskiego świata. Dla wielu Żydów oznacza to kolejne utracone złudzenie niezależności. Jednocześnie imperium rzymskie tworzy przestrzeń dla rozwoju diaspory. Żydowskie wspólnoty powstają w Egipcie, Azji Mniejszej, Grecji i w samym Rzymie. Życie poza ziemią przodków przestaje być wyjątkiem, a staje się trwałym elementem historii.

Powrót z wygnania i epoka imperiów uczą Żydów dwóch rzeczy. Po pierwsze, że wspólnotę można odbudować nawet po całkowitej katastrofie, jeśli zachowa się prawo i pamięć. Po drugie, że historia nie wraca do prostego modelu pełnej suwerenności. Coraz wyraźniejsze staje się doświadczenie życia „pomiędzy” – między własną tradycją a obcymi

kulturami, między marzeniem o niezależności a realiami imperialnego świata.

Ten okres pokazuje, że judaizm po wygnaniu nie jest już religią opartą wyłącznie na jednym miejscu. Obok Świątyni rosną w znaczenie tekst, praktyki domowe i lokalne wspólnoty. To właśnie ten model umożliwi Żydom przetrwanie kolejnych stuleci – w świecie grecko-rzymskim i poza nim.

Równolegle do przemian politycznych i religijnych zmienia się codzienne życie Żydów. Coraz większa część wspólnoty funkcjonuje poza Judeą, w miastach świata hellenistycznego i rzymskiego. Diaspora nie jest już tylko skutkiem przymusowego wygnania, lecz staje się trwałym elementem żydowskiego doświadczenia. Żydzi mieszkają w Aleksandrii, Antiochii, Efezie, Koryncie czy Rzymie. Zakładają własne dzielnice, synagogi, szkoły. Uczą się języków otoczenia, uczestniczą w handlu i administracji, a jednocześnie starają się zachować odrębność religijną.

W tym świecie coraz większą rolę odgrywa synagoga. Nie zastępuje ona Świątyni, ale uzupełnia ją tam, gdzie fizyczny dostęp do Jerozolimy jest niemożliwy. Synagoga staje się miejscem modlitwy, nauki i spotkania wspólnoty. To tutaj czyta się Torę, tłumaczy jej sens, dyskutuje o prawie i tradycji. Judaizm zyskuje strukturę, która pozwala mu funkcjonować bez centralnej władzy politycznej i bez codziennego kultu ofiarnego.

To jedna z najważniejszych zmian tej epoki, choć jej znaczenie w pełni ujawni się dopiero później.

Zmienia się także język. Coraz więcej Żydów posługuje się greką jako językiem codziennym. W Aleksandrii powstaje greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej, znane jako Septuaginta. Dzięki niemu teksty żydowskie stają się dostępne dla ludzi spoza judaizmu, ale także dla samych Żydów wychowanych już poza środowiskiem hebrajskim. To moment przełomowy: święte teksty zaczynają funkcjonować w innym języku i innym kontekście kulturowym. Rodzi to pytania o interpretację, sens i granice adaptacji.

Świątynia Jerozolimska wciąż pozostaje centrum symbolicznym. Pielgrzymki na święta, ofiary i rytuały nadal wyznaczają rytm religijnego roku. Jednocześnie coraz więcej Żydów żyje całe życie z dala od niej. Powstaje więc napięcie między Jerozolimą jako duchowym sercem a diasporą jako realną przestrzenią życia. To napięcie nie zostaje rozwiązane, ale staje się jednym z trwałych elementów żydowskiej historii. Judaizm uczy się funkcjonować jednocześnie „tu" i „tam".

Okres ten jest także czasem intensywnego myślenia o historii. Przeszłe katastrofy nie są już postrzegane wyłącznie jako seria nieszczęść, lecz jako doświadczenia, z których należy wyciągać wnioski. Powstaje przekonanie, że przetrwanie zależy nie od siły militarnej, lecz od zdolności do zachowania tożsamości. Prawo, rytuał, pamięć i wspólnota

okazują się trwalsze niż granice państw i decyzje władców.

Świat grecko-rzymski stawia przed Żydami pytania, które będą powracać przez kolejne stulecia: jak daleko można się integrować, nie tracąc siebie? Co można zapożyczyć z obcej kultury, a gdzie zaczyna się granica nie do przekroczenia? Jak żyć w imperium, które daje możliwości, ale nie jest własne? Odpowiedzi na te pytania nigdy nie będą jednolite. Różne wspólnoty i różne nurty będą odpowiadać na nie inaczej. Ten rozdział pokazuje więc nie tylko ciąg wydarzeń historycznych, lecz proces dojrzewania narodu do życia w świecie bez prostych rozwiązań. Judaizm po powrocie z wygnania nie jest już religią jednego miejsca i jednego modelu politycznego. Staje się systemem zdolnym do adaptacji, ale nie do rozmycia. To właśnie ta zdolność – połączenie elastyczności z wiernością podstawowym zasadom – okaże się kluczem do przetrwania w nadchodzących wiekach.

Rozdział 6 – Zburzenie Świątyni i narodziny judaizmu rabinicznego

Po okresie świata grecko-rzymskiego napięcie w Judei narasta stopniowo, lecz nieuchronnie. Żydzi żyją pod władzą Rzymu – imperium potężnego, sprawnego administracyjnie i wojskowo, ale obcego kulturowo i religijnie. Zdarzają się momenty względnego spokoju, jednak pod powierzchnią gromadzi się frustracja. Pamięć o niezależności politycznej i o Świątyni w Jerozolimie wciąż jest żywa. Rzym oferuje drogi, handel i udział w świecie śródziemnomorskim, lecz jednocześnie narzuca ciężary podatkowe, ingeruje w lokalne sprawy i coraz częściej lekceważy religijną wrażliwość podbitego ludu. W takim klimacie gniew, poczucie upokorzenia i nadzieja na zmianę narastają jak napięcie przed burzą.

Pierwsza wielka eksplozja następuje w roku 66 naszej ery. W Judei wybucha powstanie przeciwko Rzymowi, znane później jako pierwsza wojna żydowska. Jego przyczyny są złożone: nadużycia rzymskiej administracji, konflikty wokół podatków, napięcia między elitami, a także silne oczekiwania religijne. Część Żydów wierzy, że Bóg poprze ich walkę o wolność, tak jak wcześniej wsparł Machabeuszy. Początkowe sukcesy powstańców rozpalają nadzieje. Pojawia się przekonanie, że historia może się powtórzyć i że Judea zdoła przeciwstawić się imperium.

Rzeczywistość okazuje się jednak bezlitosna. Rzym reaguje z całą swoją siłą. Do walki wkraczają legiony, doświadczeni dowódcy i sprawdzona machina oblężnicza. Walki są brutalne, a wewnętrzne podziały wśród samych Żydów – między różnymi frakcjami politycznymi i religijnymi – dodatkowo osłabiają opór. Kulminacją wojny staje się oblężenie Jerozolimy, zakończone w roku 70. Miasto zostaje zdobyte, a Druga Świątynia, religijne i symboliczne centrum narodu, spalona i zburzona. Dla współczesnych jest to wstrząs porównywalny z upadkiem Jerozolimy w czasach babilońskich.

Zburzenie Świątyni stawia Żydów przed pytaniem, które brzmi jak wyrok: jak żyć, skoro po raz drugi utracono miejsce będące osią życia religijnego? Tym razem odpowiedź nie prowadzi do odbudowy sanktuarium pod patronatem nowego imperium. Rzym nie jest Persją. Nie ma przestrzeni na szybkie odrodzenie państwa ani na odbudowę Świątyni. Potrzebna jest inna droga – taka, która pozwoli zachować tożsamość bez centralnego sanktuarium i bez politycznej suwerenności.

Wojna jednak jeszcze się nie kończy. Jednym z jej najbardziej dramatycznych epilogów jest oblężenie Masady – twierdzy położonej nad Morzem Martwym, zajętej przez radykalną grupę żydowskich bojowników. Według relacji Józefa Flawiusza, naszego głównego źródła na ten temat, obrońcy Masady mieli zdecydować się na zbiorowe samobójstwo, by nie dostać się w ręce Rzymian. Trzeba podkreślić, że znamy tę historię z jednego

przekazu i że część historyków podchodzi do niej z ostrożnością. Niezależnie jednak od szczegółów, Masada stała się symbolem tragicznego kresu zbrojnego oporu – momentem, w którym jasne staje się, że dalsza walka militarna nie ma już szans powodzenia.

Kolejną próbą zmiany losu jest powstanie Bar-Kochby w latach 132–135. Jego przywódca, Szymon Bar-Kochba, przez część współczesnych uznawany jest za mesjańskiego wybawiciela. Przez krótki czas powstańcom udaje się stworzyć zalążki państwowości, bić własne monety i kontrolować część terytorium Judei. Jednak i ten zryw kończy się katastrofą. Rzym tłumi powstanie z wyjątkową brutalnością. Skutkiem są masowe ofiary, zakaz osiedlania się Żydów w Jerozolimie oraz represje, które mają charakter nie tylko militarny, ale także symboliczny.

Po klęsce Bar-Kochby cesarz Hadrian dokonuje aktu o dalekosiężnym znaczeniu. Prowincja Judea została przemianowana na *Syria Palaestina*, a Jerozolima – na *Aelia Capitolina*. Nie jest to neutralna zmiana administracyjna. Jest to świadoma kara polityczna i próba zerwania związku Żydów z ich ziemią poprzez wymazanie samej nazwy „Judea" z mapy imperium. Od tego momentu nazwa „Palestyna" zaczyna funkcjonować jako określenie regionu, w oderwaniu od jego żydowskiej historii.

Często mówi się o „wygnaniu" Żydów z ziemi Izraela po wojnach z Rzymem, jednak obraz ten wymaga doprecyzowania.

Nie doszło do jednego, jednorazowego aktu wypędzenia całego narodu. Proces był długotrwały i wielofalowy. Część ludności zginęła w czasie wojen, część została sprzedana w niewolę, inni uciekali z kraju z powodów ekonomicznych i bezpieczeństwa. Żydzi nie zniknęli całkowicie z ziemi Izraela, lecz centrum demograficzne i kulturowe judaizmu stopniowo przesunęło się do diaspory. To był nie tyle jeden exodus, ile długotrwały proces wypychania życia żydowskiego poza Judeę.

Po klęsce Bar-Kochby staje się jasne, że droga do odzyskania państwa została zamknięta na bardzo długo. Właśnie w tym kontekście rodzi się judaizm rabiniczny – nowa forma życia religijnego, która nie opiera się już na Świątyni i ofiarach, lecz na studiowaniu prawa, modlitwie, praktykach domowych i lokalnych wspólnotach.

Tradycja wiąże początki tego procesu z miejscem zwanym Jawne. To tam, po zburzeniu Świątyni, nauczyciele i uczeni podejmują wysiłek przemyślenia judaizmu na nowo. Niezależnie od szczegółów historycznych, kierunek jest jednoznaczny: autorytet religijny przesuwa się z kapłanów świątynnych na rabinów – nauczycieli prawa i interpretatorów tradycji. Synagoga staje się głównym miejscem modlitwy i nauki.

Ofiary zostają zastąpione modlitwą, a pielgrzymki – studiowaniem tekstu. Najważniejszym „miejscem świętym" staje się Tora i jej interpretacja. Przez kolejne pokolenia gromadzone i uporządkowane są tradycje ustne. Owocem tej pracy jest Miszna,

spisana około końca II wieku, a następnie Talmud – zapis dyskusji, sporów i refleksji prowadzonych przez uczonych w ziemi Izraela i w Babilonii. Judaizm przyjmuje formę religii opartej na pytaniu, dialogu i nauce.

Życie bez Świątyni prowadzi do przeniesienia sacrum do codzienności. Dom staje się „małą świątynią", stół zastępuje ołtarz, a rodzina – podstawową wspólnotą przekazu. Diaspora przestaje być wyjątkiem, a staje się główną przestrzenią żydowskiego istnienia. Judaizm rabiniczny od początku zakłada życie w rozproszeniu, lecz spójne dzięki prawu, tekstowi i pamięci.

Zburzenie Świątyni w roku 70, Masada, klęska Bar-Kochby i represje rzymskie definitywnie zamykają epokę judaizmu świątynnego. Jednocześnie otwierają epokę niezwykłej transformacji. Zamiast rozpadu powstaje religia zdolna przetrwać bez murów, armii i państwa. Judaizm rabiniczny – oparty na prawie, tekście i studiowaniu – stanie się fundamentem żydowskiej historii na kolejne tysiąclecia.

Ten rozdział pokazuje, że nawet najbardziej bolesna katastrofa nie musi oznaczać końca. Może stać się początkiem nowego sposobu istnienia. Żydzi tracą Świątynię, lecz zyskują coś trwalszego: kulturę myślenia, sieć wspólnot i przekonanie, że obecność Boga nie jest ograniczona do jednego miejsca. Dzięki temu judaizm przetrwa w imperium

rzymskim, w średniowiecznej Europie, w świecie islamu i w nowoczesności – nie przestając być sobą.

Zburzenie Świątyni było dla Żydów końcem świata, który znali, lecz nie końcem ich historii. Gdy runęły mury i zamilkły ofiary, przetrwało coś, czego nie dało się spalić: tekst, pamięć i nawyk myślenia. Judaizm rabiniczny narodził się nie z triumfu, lecz z klęski, ucząc, że świętość może istnieć bez miejsca, a ciągłość bez państwa. Od tej chwili przetrwanie nie opierało się na sile, lecz na sensie. I właśnie dlatego ta forma judaizmu okazała się trwalsza niż imperia, które ją zniszczyły.

Rozdział 7 – Żydzi między chrześcijaństwem a islamem

Po zburzeniu Świątyni i ukształtowaniu się judaizmu rabinicznego centrum życia żydowskiego definitywnie przesuwa się poza ziemię Izraela. Żydzi żyją w rozproszeniu: w Babilonii, Persji, Egipcie, na terenach dawnego Cesarstwa Rzymskiego, w Azji Mniejszej i basenie Morza Śródziemnego. Judaizm staje się religią diaspory – zdolną funkcjonować bez własnego państwa, bez armii i bez jednego świętego miejsca. Jego fundamentem są teksty, prawo, synagoga i wspólnota. Właśnie w tym świecie pojawiają się dwie nowe religie, które na długie stulecia zdominują przestrzeń, w której Żydzi będą żyli: chrześcijaństwo i islam.

Chrześcijaństwo rodzi się w I wieku w żydowskim środowisku Judei, ale bardzo szybko zaczyna oddalać się od swoich korzeni. Decydującym momentem jest IV wiek, gdy staje się religią uprzywilejowaną, a następnie państwową w Cesarstwie Rzymskim. Dla Żydów oznacza to zasadniczą zmianę położenia. Przestają być jedną z wielu grup religijnych w świecie pogańskim. Stają się mniejszością żyjącą obok religii, która przejmuje Biblię hebrajską, a jednocześnie ogłasza się „nowym Izraelem", spadkobiercą biblijnych obietnic. Ta teologiczna rywalizacja szybko zaczyna wpływać na relacje społeczne.

Stosunek chrześcijaństwa do Żydów od początku jest ambiwalentny. Z jednej strony judaizm jest potrzebny jako źródło Pisma i świadectwo historii

zbawienia. Z drugiej – Żydzi zaczynają być postrzegani jako naród, który „nie rozpoznał Mesjasza". Ten motyw, początkowo teologiczny, z czasem stanie się jednym z fundamentów wykluczenia. We wczesnym średniowieczu sytuacja Żydów w świecie chrześcijańskim jest jednak zróżnicowana. W niektórych regionach mogą funkcjonować względnie spokojnie, w innych doświadczają presji nawracania, ograniczeń prawnych i społecznej izolacji.

W VII wieku na scenę dziejową wchodzi islam. Nowa religia, powstała na Półwyspie Arabskim, w niezwykle krótkim czasie tworzy imperium obejmujące Bliski Wschód, Afrykę Północną i znaczną część basenu Morza Śródziemnego. Żydzi żyjący dotąd pod panowaniem bizantyńskim i perskim znajdują się w granicach państw muzułmańskich. Islam uznaje istnienie wcześniejszych objawień i określa Żydów oraz chrześcijan mianem „ludów Księgi". Nie oznacza to równości, ale tworzy ramy prawne umożliwiające funkcjonowanie mniejszości religijnych.

W świecie islamu Żydzi otrzymują status *dhimmi* – wspólnoty chronionej, lecz podporządkowanej. Mogą zachować własną religię, instytucje i prawo, ale muszą płacić dodatkowe podatki i godzić się na ograniczenia polityczne. W praktyce ich sytuacja zależy od czasu, miejsca i konkretnego władcy. Bywają okresy stabilizacji, współpracy i rozkwitu, ale także epizody represji. Na tle późniejszych doświadczeń europejskich świat islamu – zwłaszcza

w swoich „złotych okresach” – bywa jednak wspominany jako środowisko stosunkowo sprzyjające rozwojowi żydowskiego życia intelektualnego.

Jednym z najważniejszych ośrodków średniowiecznego judaizmu staje się Al-Andalus – muzułmańska Hiszpania. W miastach takich jak Cordoba, Toledo, Sevilla czy Grenada Żydzi uczestniczą w życiu gospodarczym, naukowym i kulturalnym. Znają arabski, posługują się hebrajskim, często znają też łacinę. Zajmują się medycyną, administracją, filozofią, poezją i egzegezą biblijną. W tym środowisku powstają wybitne dzieła żydowskiej myśli religijnej i świeckiej. Żydzi stają się pośrednikami między światem islamu a chrześcijańskim Zachodem, przekazując wiedzę filozoficzną, matematyczną i medyczną.

Równocześnie w chrześcijańskiej Europie północnej sytuacja wygląda inaczej. Społeczności żydowskie są mniejsze, rozproszone głównie w miastach handlowych. Żydzi zajmują się handlem dalekosiężnym, pośrednictwem finansowym i rzemiosłem. Ich szczególna pozycja wynika między innymi z faktu, że poruszają się między różnymi strefami cywilizacyjnymi. Łączą świat śródziemnomorski i islamski z Europą północną. Znają języki, szlaki handlowe, prawo i zwyczaje różnych kultur. Ta mobilność daje im znaczenie gospodarcze, ale jednocześnie budzi podejrzliwość – są „wszędzie”, a zarazem nigdzie nie są całkowicie „u siebie”.

Od XI wieku położenie Żydów w chrześcijańskiej Europie zaczyna się wyraźnie pogarszać. Krucjaty przynoszą fale przemocy wobec wspólnot żydowskich w Niemczech i Francji. Coraz częściej pojawiają się ograniczenia prawne, nakazy noszenia znaków odróżniających, zakazy wykonywania określonych zawodów. Rodzą się oskarżenia o zbrodnie rytualne i profanację hostii, które stają się pretekstem do pogromów. Żydzi coraz częściej są postrzegani jako obcy element w chrześcijańskim społeczeństwie.

W obu światach – muzułmańskim i chrześcijańskim – judaizm opiera się jednak na tym samym fundamencie. Kluczową rolę odgrywa halacha, czyli żydowskie prawo religijne. Nie jest to jedynie zbiór przepisów kultowych. Halacha reguluje całe życie: modlitwę, święta, rodzinę, pracę, relacje społeczne i codzienne wybory. Dzięki niej judaizm może funkcjonować niezależnie od państwa i terytorium. To ona sprawia, że wspólnota zachowuje spójność mimo rozproszenia.

Żydzi utrzymują kontakty między ośrodkami w Babilonii, krajach islamu i Europie. Podróżują, piszą listy, wymieniają uczniów i nauczycieli. Powstaje sieć rozproszonej, ale połączonej cywilizacji. Rozproszenie, które początkowo było skutkiem klęski, staje się jednym ze źródeł trwałości. Upadek jednego ośrodka nie oznacza końca całości.

Ten rozdział pokazuje Żydów jako naród żyjący między dwiema wielkimi cywilizacjami. Chrześcijaństwo coraz wyraźniej definiuje się w

opozycji do judaizmu. Islam uznaje Żydów za „lud Księgi”, ale przypisuje im podrzędny status. W obu światach Żydzi muszą nieustannie odpowiadać na pytanie, jak zachować wierność własnej tradycji, żyjąc jako mniejszość. Odpowiedzi są różne: od dialogu i współpracy po separację i obronę tożsamości.

Wczesne średniowiecze jest więc etapem dojrzewania judaizmu do życia w warunkach permanentnej diaspory. Nie ma już realnych nadziei na szybki powrót do politycznej niezależności. Istnieje natomiast coraz bardziej rozwinięta sieć wspólnot, szkół i praktyk religijnych, które pozwalają zachować ciągłość. Fundament pozostaje ten sam: prawo, tekst, pamięć i wspólnota. Dzięki temu judaizm przetrwa kolejne stulecia – mimo zmieniających się imperiów, religii i granic.

Rozdział 8 – Średniowiecze: Sefarad i Aszkenaz

W średniowieczu żydowska mapa świata coraz wyraźniej organizuje się wokół dwóch wielkich kręgów kulturowych: Sefaradu i Aszkenazu.

„Sefarad" oznacza przede wszystkim Hiszpanię oraz szerzej świat śródziemnomorski, silnie ukształtowany przez kulturę arabską. „

Aszkenaz" odnosi się do ziem niemieckich, a z czasem także do Francji, Europy Środkowej i północnej. Te dwa obszary – południowy i północny – tworzą odmienne style żydowskiego życia religijnego, myślenia i wrażliwości, choć opierają się na tym samym fundamencie.

W świecie sefardyjskim, zwłaszcza w muzułmańskiej Hiszpanii, Żydzi funkcjonują w otoczeniu wysoko rozwiniętej kultury. Posługują się zarówno hebrajskim, jak i arabskim, uczestniczą w życiu intelektualnym epoki, piszą poezję, filozofię, dzieła medyczne i komentarze biblijne. Judaizm nie jest tu zamkniętą twierdzą, lecz częścią szerszego świata idei. Najwybitniejszą postacią tego kręgu jest Mojżesz Majmonides, zwany Rambamem – filozof, lekarz i rabin żyjący w XII wieku. W swoich dziełach próbuje uporządkować prawo żydowskie, nadając mu systematyczną formę („Miszne Tora"), a zarazem zmierzyć się z pytaniem, jak pogodzić objawienie z rozumem („Przewodnik błądzących"). Jego twórczość pokazuje ambicję sefardyjskiego

judaizmu: nie tylko przetrwać, ale zrozumieć świat i intelektualnie współuczestniczyć.

Jednocześnie świat sefardyjski nie jest wolny od napięć i złudzeń. Zmiany polityczne – upadek muzułmańskich dynastii i postępy chrześcijańskiej rekonkwisty – stopniowo pogarszają pozycję Żydów w Hiszpanii. W XIV i XV wieku dochodzi do pogromów, przymusowych chrztów i narastającej podejrzliwości wobec „nowych chrześcijan". Kulminacją jest rok 1492, gdy edykt Ferdynanda i Izabeli zmusza Żydów do wyboru między konwersją a wygnaniem. Sefarad, który przez wieki był centrum żydowskiego życia intelektualnego, przestaje istnieć jako przestrzeń bezpieczeństwa.

W Aszkenazie sytuacja od początku wygląda inaczej. Żydzi żyją w świecie chrześcijańskim, który coraz wyraźniej definiuje swoją tożsamość w opozycji do judaizmu. Wraz z krucjatami pojawia się nowa jakość przemocy: Żyd przestaje być jedynie innowiercą, a zaczyna być postrzegany jako teologiczny problem – świadectwo „błędu", który rzekomo trwa w historii. Pogromy w Nadrenii, oskarżenia o zbrodnie rytualne, profanację hostii czy zatruwanie studni nie są przypadkowymi wybuchami przemocy, lecz elementami narastającej narracji wykluczenia.

Żydzi w Aszkenazie funkcjonują w ramach zależności od lokalnych władców, którzy przyznają im przywileje w zamian za podatki i usługi gospodarcze. Żyją w odrębnych dzielnicach – początkowo nie zawsze formalnie zamkniętych, lecz

coraz wyraźniej oddzielonych społecznie i prawnie. Z czasem pojawią się klasyczne getta z bramami i strażami, ale już wcześniej codzienność żydowska toczy się w warunkach ograniczonej mobilności i niepewności. Odpowiedzią na to jest silna organizacja wewnętrzna: kahały, czyli rady gminne, regulujące życie religijne, społeczne i charytatywne.

Z Aszkenazem nierozerwalnie związana jest postać Rasziego – Rabiego Szlomo Ben Icchaka, żyjącego w XI wieku. Jego komentarze do Biblii i Talmudu staną się fundamentem żydowskiej edukacji. Rashi tłumaczy tekst jasno, krótko i bez filozoficznych ozdobników, dbając o sens dosłowny i zrozumiałość. Dzięki temu judaizm aszkenazyjski rozwija kulturę intensywnego studiowania, w której tekst staje się przestrzenią wspólnej pracy intelektualnej i duchowej.

Średniowiecze to również czas rozkwitu kabały – żydowskiej mistyki. Jej rozwój wiąże się zwłaszcza z Hiszpanią i południową Francją. Kabała próbuje opisać relację między nieskończonym Bogiem a światem, sens cierpienia i znaczenie ludzkich czynów. Najsłynniejszym dziełem tego nurtu jest „Zohar", przypisywany Mojżeszowi z Leonu. Dla wielu Żydów kabała staje się językiem nadziei w świecie, który coraz częściej okazuje się wrogi.

Równolegle rozwija się halacha – żydowskie prawo religijne, regulujące nie tylko modlitwę i rytuał, ale także codzienne życie: jedzenie, czas, relacje rodzinne, handel, odpoczynek. W warunkach diaspory halacha pełni funkcję konstytucji

wspólnoty. To ona pozwala Żydom zachować spójność mimo rozproszenia, nadając rytm tygodnia, roku i całego życia.

Średniowiecze przynosi też falę wypędzeń. Żydzi zostają usunięci z Anglii, Francji, wielu miast niemieckich, a także z Hiszpanii i Portugalii. Jedni kierują się na wschód, do Polski i Litwy, inni odnajdują schronienie w świecie islamu, zwłaszcza w Imperium Osmańskim. Rozproszenie pogłębia się, ale jednocześnie powstaje sieć połączeń między wspólnotami – listy, podróże, wspólne autorytety prawne i religijne.

Średniowieczny judaizm rozwija się więc w napięciu między twórczością a zagrożeniem. Z jednej strony powstają dzieła filozoficzne, prawne i mistyczne, z drugiej – narastają prześladowania i wykluczenie. Sefarad i Aszkenaz reprezentują dwa odmienne doświadczenia, ale nie dwa różne judaizmy. Fundament pozostaje ten sam: Tora, Talmud, halacha i pamięć wspólnej historii.

Ten rozdział pokazuje, że średniowiecze nie było dla Żydów „ciemnym wiekiem", lecz czasem trudnego dojrzewania do życia bez politycznej suwerenności. To właśnie wtedy judaizm uczy się funkcjonować w świecie, który nie oferuje ani bezpieczeństwa, ani ostatecznego rozwiązania historii. Ta zdolność życia w czasie zawieszenia okaże się kluczowa dla kolejnych epok – nowożytności, emancypacji i kryzysów XX wieku. Rozproszenie nie oznaczało jednak chaosu. Paradoksalnie to właśnie brak jednego centrum zmusił Żydów do wykształcenia

form komunikacji ponad granicami: listów rabinicznych, wspólnych kalendarzy, autorytetów prawnych uznawanych w różnych krajach. Żyd z Toledo mógł zadawać pytania uczonemu w Kairze, a odpowiedź była traktowana poważnie także w Nadrenii. W ten sposób powstaje coś w rodzaju niewidzialnej republiki prawa i tekstu, funkcjonującej ponad państwami i religiami. Diaspora przestaje być tylko losem – staje się strukturą. I właśnie ta struktura okaże się w przyszłości silniejsza niż niejedno królestwo.

Rozdział 9 – Żydzi w Polsce i Europie Wschodniej

Gdy kolejne państwa Europy Zachodniej zamykały przed Żydami swoje granice i wydawały edykty wypędzeń, na wschodzie kontynentu otwierała się inna przestrzeń. Ziemie polskie, litewskie i ruskie, a następnie Rzeczpospolita Obojga Narodów, stały się od późnego średniowiecza jednym z najważniejszych centrów żydowskiego życia na świecie. To właśnie tutaj, przez kilka stuleci, biło demograficzne i kulturowe serce diaspory. Powstał świat, który utrwali się w zbiorowej pamięci pod nazwą sztetla – miasteczka, w którym żydowska religia, język i obyczaj organizowały codzienność, pozostając jednocześnie w stałym napięciu z otoczeniem chrześcijańskim i zmienną polityką państwową.

Przez długi czas Rzeczpospolita jawiła się Żydom jako miejsce wyjątkowe na tle reszty Europy. Władcy polscy i litewscy, potrzebując osadników, kupców i ludzi biegłych w finansach, zapraszali przybyszów z Niemiec, Czech czy Węgier, oferując im ochronę oraz przywileje. W zamian za podatki i lojalność Żydzi otrzymywali prawo osiedlania się, prowadzenia handlu, własnego sądownictwa religijnego i względnej swobody kultu. Na tle inkwizycyjnej Hiszpanii czy wypędzeń z Anglii i Francji powstało przekonanie o Rzeczpospolitej jako „państwie bez stosów". Nie był to obraz idealny ani wolny od przemocy, lecz w porównaniu z Zachodem

był to system, który pozwalał Żydom rozwinąć własne instytucje, język i kulturę.

Skutkiem była demograficzna rewolucja. Od XVII wieku, przez cały XVIII, aż do XIX stulecia Europa Wschodnia – zwłaszcza ziemie dawnej Rzeczpospolitej, także po jej rozbiorach – stała się największym skupiskiem Żydów na świecie i główną sceną ich historii. To tu rodziły się nowe nurty religijne, tu powstawały masowe ruchy społeczne, tu też najsilniej ujawniły się napięcia związane z nadejściem nowoczesności.

Podstawą żydowskiego życia społecznego był kahał – lokalna gmina pełniąca funkcję samorządu. Kahał zarządzał synagogą, szkołą religijną, łaźnią i cmentarzem, ale także zbierał podatki, prowadził działalność dobroczynną i rozstrzygał spory między członkami wspólnoty. Była to struktura praktyczna i skuteczna: państwo nie musiało ingerować w sprawy wewnętrzne Żydów, a Żydzi zyskiwali znaczną autonomię. Ponad pojedynczymi gminami funkcjonowała Rada Czterech Ziem – Waad Arba Aracot – ogólnokrajowa reprezentacja Żydów Korony i Litwy, koordynująca obciążenia podatkowe i występująca wobec władz jako jeden podmiot. W skali Europy był to system bezprecedensowy.

Autonomia ta miała jednak swoją cenę. Elity kahalne – bogaci kupcy i uczeni – bywały oskarżane przez biedniejszych współwyznawców o oderwanie od codziennych problemów i nadmierny formalizm religijny. Narastały napięcia społeczne między zamożnymi a ubogimi, między elitą uczonych a

drobnymi rzemieślnikami i handlarzami. W tej przestrzeni kształtuje się świat sztetla: małego miasteczka, w którym życie toczy się wokół synagogi, rynku i domu nauki. Codzienność wyznacza kalendarz religijny – szabat przerywa tydzień pracy, święta porządkują rok, a studiowanie tekstów towarzyszy człowiekowi od dzieciństwa.

Sztetl nie był jednak zamkniętą enklawą. Żydzi pełnili funkcję pośredników między szlachtą a chłopami, dzierżawili karczmy i młyny, prowadzili handel i kredyt. Ta pozycja „pomiędzy" dawała środki do życia, lecz czyniła ich szczególnie podatnymi na niechęć i wybuchy przemocy. Konflikty ekonomiczne łatwo przeradzały się w konflikty religijne lub etniczne. Mimo to przez długie dziesięciolecia ten świat zachowywał względną stabilność, opartą na pamięci, rytmie i silnej solidarności wewnętrznej.

Integralną częścią tej rzeczywistości był jidysz – język codzienny Żydów Europy Wschodniej. Powstały na bazie średniowiecznego niemieckiego, wzbogacony hebrajskim i elementami słowiańskimi, jidysz był językiem domu, rynku, emocji, opowieści i humoru. Hebrajski pozostawał językiem modlitwy i nauki, jidysz – językiem życia. Dzięki niemu żydowski świat był jednocześnie ponadpaństwowy i głęboko lokalny, zdolny przenosić pamięć i mentalność między pokoleniami.

XVII wiek przyniósł jednak dramatyczne pęknięcie tego porządku. Powstanie kozackie Bohdana Chmielnickiego oraz wojny pustoszące ziemie

Ukrainy doprowadziły do masowych rzezi Żydów i Polaków. W pamięci żydowskiej był to czas katastrofy, który podważył wiarę w trwałość dotychczasowego ładu. To właśnie na tym tle pojawiło się jedno z najbardziej wstrząsających zjawisk w dziejach judaizmu nowożytnego – sabataizm.

Szabtaj Cwi, XVII-wieczny mistyk działający w Imperium Osmańskim, ogłosił się mesjaszem i w krótkim czasie porwał znaczną część świata żydowskiego – od Turcji, przez Włochy i Amsterdam, po Polskę i Litwę. Jego sukces był odpowiedzią na traumę pogromów, wojen i rozpadu dawnego porządku. Gdy w 1666 roku Szabtaj Cwi przeszedł na islam, nadzieja obróciła się w szok i duchową dezorientację. Upadek ten pozostawił głęboką ranę psychiczną i trwały sceptycyzm wobec mesjanizmu oraz łatwych obietnic zbawienia.

Bezpośrednim dziedzicem tego kryzysu był frankizm. Jakub Frank, działający w XVIII wieku głównie na ziemiach Rzeczpospolitej, głosił radykalne zerwanie z tradycją i prawem religijnym. Frankiści odrzucali halachę, podważali autorytet rabinów i wzywali do przekroczenia dotychczasowych granic religijnych. Masowe konwersje frankistów na chrześcijaństwo, przy jednoczesnym zachowywaniu tajnej tożsamości, były dla świata żydowskiego wstrząsem. Frankizm, choć liczebnie ograniczony, ujawnia skalę desperacji i kryzysu sensu wśród części Żydów Europy Wschodniej.

Odpowiedzią zupełnie innego rodzaju był chasydyzm, który narodził się także w XVIII wieku. Jego twórca, Israel Baal Szem Tow, nauczał, że Bóg jest bliski każdemu człowiekowi, a droga do Niego prowadzi nie tylko przez uczone księgi, lecz także przez radość, modlitwę i prostotę. W centrum wspólnoty chasydzkiej stał cadyk – charyzmatyczny przywódca duchowy, do którego przyjeżdżają po radę i błogosławieństwo. Dla ludzi zmęczonych biedą i formalizmem był to przekaz przywracający sens i godność.

Przeciwnikami chasydów byli mitnagdim – zwolennicy klasycznego judaizmu talmudycznego. Uważali oni, że religia powinna opierać się przede wszystkim na systematycznym studiowaniu Talmudu w jesziwie, czyli szkole talmudycznej, gdzie nauka była najwyższą formą służby Bogu. Spór ten trwał dziesięciolecia, lecz ostatecznie obie tradycje współistniały, tworząc bogaty, choć napięty krajobraz religijny.

W XIX wieku stary świat sztetla zaczął się powoli kruszyć. Pogromy w Imperium Rosyjskim, ograniczenia prawne i narastający nowoczesny antysemityzm doprowadziły do psychologicznego przełomu. Coraz więcej Żydów uświadomiło sobie, że kahał, sztetl i dawne przywileje nie gwarantują przyszłości ani bezpieczeństwa ich potomkom.

Dla jednych odpowiedzią stała się masowa emigracja do Ameryki, gdzie szukano wolności, pracy i nowego początku. Dla innych atrakcyjna okazała się ideologia socjalistyczna, obiecująca

równość i zniesienie barier klasowych oraz religijnych.

W tym kontekście pojawia się postać Karola Marksa – urodzonego w rodzinie pochodzenia żydowskiego, lecz radykalnie odcinającego się od religii i tradycji. Marksizm proponował świecką wizję zbawienia poprzez rewolucję i likwidację własności prywatnej. Dla części Żydów był to projekt „wyjścia z historii mniejszości", lecz w praktyce systemy inspirowane marksizmem często zastępowały jedną formę ucisku inną i dążyły do wykorzenienia tożsamości religijnej. Był to kolejny przykład wielkiej idei, która obiecywała wyzwolenie, lecz niosła ze sobą nowe złudzenia.

Równolegle rodził się syjonizm – ruch powrotu do własnej ziemi i odpowiedzialności politycznej. Wyrastał on z doświadczenia pogromów, rozczarowań emancypacją i przekonania, że nawet lojalni obywatele mogą zostać uznani za obcych. Syjonizm proponował rozwiązanie trudne i ryzykowne, lecz realne: własne państwo jako warunek normalności.

Świat Żydów Polski i Europy Wschodniej żył więc między dwoma porządkami: gęstą tradycją i napierającą nowoczesnością. To właśnie ten świat – z jego duchowym bogactwem, dramatycznymi pęknięciami i odważnymi próbami wyjścia z impasu – został w XX wieku w dużej mierze unicestwiony przez Zagładę. Jego dziedzictwo pozostaje jednak jednym z najważniejszych rozdziałów historii żydowskiego przetrwania.

Historia Żydów w Polsce i Europie Wschodniej pokazuje, jak długo można trwać w świecie głęboko zakorzenionym, a jednocześnie coraz mniej bezpiecznym. Sztetl, kahał i religijna tradycja stworzyły cywilizację o ogromnej sile duchowej, lecz niezdolną już ochronić swoich ludzi przed presją nowoczesnych ideologii, przemocy państwowej i rozpadem dawnych struktur. Z tego napięcia — między trwaniem a ucieczką, wiernością a buntem — wyłoni się w XIX wieku nowy rozdział żydowskiej historii: epoka emancypacji, oświecenia i dramatycznych prób ponownego zdefiniowania żydowskiej tożsamości.

Rozdział 10 – Emancypacja, Haskala i nowoczesny antysemityzm

Historia Żydów w Europie wchodzi w nową fazę wraz z nadejściem Oświecenia. Dotychczasowe pokolenia funkcjonowały w świecie jasno wyznaczonych granic: Żydzi stanowili odrębną wspólnotę prawną, religijną i społeczną, tolerowaną lub prześladowaną, lecz rzadko traktowaną jako pełnoprawna część społeczeństwa. Oświecenie wprowadza nowy język: rozum, postęp, prawa jednostki, równość wobec prawa. W tym kontekście pojawia się pytanie, które wcześniej niemal nie istniało: czy Żyd może stać się obywatelem na tych samych zasadach co inni, nie rezygnując całkowicie z własnej tożsamości?

Równolegle wewnątrz samego świata żydowskiego rodzi się Haskala – żydowskie Oświecenie. Jej przedstawiciele, zwani maskilami, postulują otwarcie na świecką edukację, języki otoczenia i nowoczesne formy życia społecznego. Ich ambicją nie jest zerwanie z judaizmem, lecz jego przekształcenie: Żyd ma przestać być wyłącznie mieszkańcem getta, a stać się świadomym obywatelem państwa, w którym żyje. Tora i Talmud pozostają ważne, ale obok nich pojawiają się nauki przyrodnicze, filozofia, literatura narodowa i pytanie o relację między wiarą a nowoczesnością.

Symbolicznym momentem tej przemiany staje się rewolucja francuska. Zgromadzenie Narodowe formułuje zasadę, która na długo określi logikę emancypacji: Żydom należy odmówić wszystkiego

jako narodowi, a przyznać wszystko jako jednostkom. Równouprawnienie zostanie zaoferowane pod warunkiem rezygnacji z politycznej odrębności. Emancypacja staje się więc kontraktem: prawa obywatelskie w zamian za asymilację. Dla jednych jest to upragnione wyjście z wielowiekowej izolacji, dla innych – początek procesu rozpuszczania się w większości i utraty zbiorowej tożsamości.

Proces emancypacji przebiega nierówno. We Francji i zachodnich Niemczech Żydzi zaczynają studiować na uniwersytetach, podejmować kariery w handlu, nauce, wojsku i administracji. Zmieniane są nazwiska, stroje, język codzienny. W monarchii habsburskiej i państwach niemieckich kolejne edykty stopniowo znoszą ograniczenia prawne. Na wschodzie Europy sytuacja wygląda inaczej: getta i restrykcje utrzymują się długo, a Żyd wciąż postrzegany jest jako ktoś stojący poza wspólnotą narodową. Emancypacja okazuje się procesem rozciągniętym na dziesięciolecia, pełnym wyjątków, cofnięć i sprzeczności.

Zmiany te głęboko wpływają na sam judaizm. W krajach niemieckich rodzi się judaizm reformowany, próbując dostosować tradycję do realiów nowoczesnego społeczeństwa. Skracana jest liturgia, kazania wygłaszane są w językach narodowych, a elementy związane z mesjańskim powrotem do Syjonu schodzą na dalszy plan. Judaizm ma stać się religią obywateli danego państwa, a nie znakiem przynależności do osobnego narodu. Dla wielu

Żydów miejskich jest to szansa na pogodzenie wiary z pełnym uczestnictwem w kulturze nowoczesnej.

Równocześnie rodzi się reakcja obronna. Rabini i wspólnoty przywiązane do tradycji obawiają się, że reformy prowadzą do utraty tożsamości. Kształtuje się nurt, który później zostanie nazwany ortodoksją – nie jako zamknięcie się na świat, lecz jako świadoma decyzja zachowania ciągłości. Spór między reformą a tradycją dotyczy nie tylko liturgii, lecz fundamentalnego pytania: czy Żydzi są wyłącznie wspólnotą religijną, czy nadal narodem z własną historią i losem.

Dla wielu Żydów emancypacja przynosi realną poprawę życia. Możliwość edukacji, awansu społecznego i uczestnictwa w życiu publicznym rodzi nowy ideał: Żyda-obywatela, prawnika, lekarza, oficera, artysty. Wielu wierzy, że uprzedzenia znikną wraz z postępem edukacji i racjonalności. Jednak w tym samym czasie rodzi się nowa forma wrogości, znacznie groźniejsza od dawnych oskarżeń religijnych.

Nowoczesny antysemityzm nie postrzega Żyda jako błądzącego religijnie wyznawcy, którego można nawrócić, lecz jako przedstawiciela rzekomo odmiennej, niezmiennej „rasy". Język teologii ustępuje miejsca językowi pseudonauki, statystyki i teorii spiskowych. Chrzest przestaje mieć znaczenie – ochrzczony Żyd nadal pozostaje Żydem. Uprzedzenie zostaje ubrane w szaty nowoczesności i zyskuje pozór racjonalności.

W miarę jak Żydzi coraz wyraźniej zaznaczają swoją obecność w gospodarce, kulturze i polityce, narasta lęk, że są „zbyt widoczni". Powstają sprzeczne stereotypy: Żyd jako finansista i Żyd jako rewolucjonista, jako kosmopolita i jako wróg narodu. Łączy je jedno przekonanie – że Żyd nigdy nie należy naprawdę do wspólnoty, w której żyje. Antysemityzm zaczyna organizować się politycznie: powstają partie, ruchy i hasła otwarcie głoszące wrogość wobec Żydów jako programu.

Jednym z momentów, w których iluzje emancypacji pękają w sposób szczególnie brutalny, jest pogrom w Kiszyniowie w 1903 roku. W epoce gazet, parlamentów i praw obywatelskich tłum morduje Żydów przy biernej postawie władz. Wydarzenie to wstrząsa opinią publiczną w Europie i Ameryce. Dla wielu Żydów jest to ostateczny dowód, że nowoczesność nie gwarantuje bezpieczeństwa, a państwo może nie tylko nie chronić, lecz wręcz tolerować przemoc. Kiszyniów staje się symbolem końca wiary w to, że postęp sam w sobie rozwiąże „kwestię żydowską".

Podobny wstrząs przynosi afera Dreyfusa we Francji. Skazanie żydowskiego oficera za zdradę w atmosferze antysemickiej histerii pokazuje, że nawet w republice praw człowieka Żyd może zostać uznany za podejrzanego z samego faktu pochodzenia. Spór o Dreyfusa staje się sporem o sens nowoczesnego państwa: czy równość obywateli jest realna, czy tylko deklaratywna.

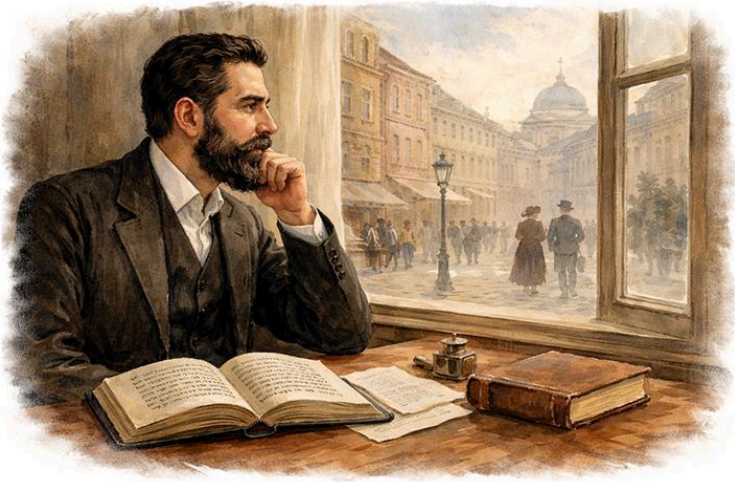
W tym kontekście rodzą się różne odpowiedzi na kryzys. Część Żydów angażuje się w ruchy socjalistyczne i rewolucyjne, wierząc, że likwidacja starych struktur społecznych położy kres dyskryminacji. Karol Marks, pochodzący z zasymilowanej rodziny żydowskiej, widzi w religii – także judaizmie – przeszkodę na drodze do wyzwolenia człowieka. Marksizm obiecuje uniwersalne zbawienie przez rewolucję, lecz w praktyce często prowadzi do nowych form przemocy i prób wykorzenienia tożsamości. Dla części Żydów okazuje się kolejną obietnicą „wyjścia z historii", która nie spełnia swoich nadziei.

Równolegle dojrzewa syjonizm. Theodor Herzl, obserwując aferę Dreyfusa i falę nowoczesnego antysemityzmu, dochodzi do wniosku, że pełna integracja nie wystarczy. Jeśli Żyd zawsze może zostać uznany za obcego, jedyną realną odpowiedzią jest własna odpowiedzialność polityczna. Syjonizm nie wyrasta z religijnego mistycyzmu, lecz z chłodnej diagnozy nowoczesności: naród bez państwa pozostaje bezbronny.

Emancypacja, Haskala i nowoczesny antysemityzm tworzą więc paradoksalny splot. Z jednej strony otwierają przed Żydami możliwości niespotykane wcześniej: obywatelstwo, edukację, wpływ na kulturę i naukę. Z drugiej – rodzą nowe formy nienawiści, bardziej systemowe i groźniejsze niż dawne prześladowania. Znikają mury gett, ale w ich miejsce pojawiają się bariery mentalne i polityczne. W świecie, który obiecuje równość, Żyd coraz

częściej staje się symbolem lęków nowoczesności, a nie jej beneficjentem. To napięcie między obietnicą integracji a realnością odrzucenia stanie się jednym z głównych motorów wydarzeń XX wieku.

Ten rozdział pokazuje, że nowoczesność nie rozwiązuje automatycznie problemu wykluczenia. Przeciwnie – często nadaje mu nowe narzędzia i język. Kolejny etap tej historii pokaże, do czego doprowadzi połączenie nowoczesnej ideologii, państwa masowego i odczłowieczającej nienawiści.



Rozdział 11 – Syjonizm i droga ku katastrofie europejskiej

Gdy XIX wiek dobiegał końca, wielu Żydom wydawało się, że wreszcie odnaleźli drogę do normalności. Emancypacja otwierała drzwi do szkół, zawodów i życia publicznego, a Haskala zachęcała do uczestnictwa w kulturze narodów, wśród których żyli. Coraz więcej Żydów postrzegało siebie jako lojalnych obywateli państw europejskich, przekonanych, że postęp, edukacja i prawa człowieka stopniowo wygaszą dawne uprzedzenia. Jednocześnie jednak nowoczesny antysemityzm – ubrany w język rasy, statystyki i pseudonauki – coraz wyraźniej dawał do zrozumienia, że nawet najbardziej zasymilowany Żyd może w jednej chwili zostać uznany za obcego. Zderzenie tych dwóch doświadczeń: otwartych drzwi i nagle zatrzaskujących się zamków stało się jednym z punktów wyjścia dla syjonizmu.

Jedną z postaci, które najostrzej dostrzegły tę sprzeczność, był **Theodor Herzl**. Urodzony w zasymilowanej rodzinie żydowskiej, wychowany w świecie niemieckojęzycznej kultury, długo wierzył w logikę emancypacji. Pracował jako dziennikarz, pisał po niemiecku, nie wyrastał w tradycyjnym, religijnym domu. Przełomem okazało się dla niego doświadczenie narastającej nienawiści antyżydowskiej, szczególnie wstrząs związany z aferą Dreyfusa we Francji. Widząc tłumy skandujące „Śmierć Żydom!" pod adresem oficera, który formalnie był pełnoprawnym obywatelem republiki,

Herzl doszedł do wniosku, że problemu nienawiści nie da się rozwiązać samą asymilacją. Nawet wzorowy obywatel może zostać w jednej chwili sprowadzony do roli podejrzanego Żyda.

W 1896 roku Herzl opublikował *Państwo żydowskie* – nie manifest mistyczny, lecz chłodno napisaną broszurę polityczną. Jej główna teza była prosta i zarazem rewolucyjna: Żydzi są narodem, a nie jedynie wspólnotą religijną, i jak inne narody mają prawo do własnego państwa. Antysemityzm nie był w jego ujęciu wyłącznie problemem moralnym, lecz zjawiskiem strukturalnym i politycznym, wynikającym z obecności narodu bez własnego terytorium w cudzych państwach. Rozwiązaniem nie miały być kolejne próby udowadniania lojalności, lecz stworzenie sytuacji, w której Żyd nie będzie „problemem mniejszościowym", ale gospodarzem we własnym domu.

Od samego początku syjonizm nie był ruchem jednolitym. Polityczny syjonizm Herzla, oparty na dyplomacji i rozmowach z mocarstwami, stanowił tylko jeden z nurtów. Równolegle rozwijał się syjonizm pracujących, często inspirowany ideami socjalistycznymi, który widział przyszłość narodu w pracy fizycznej, zwłaszcza na roli. Jego zwolennicy chcieli zerwać z wielowiekowym statusem Żyda jako pośrednika i stworzyć „nowego Żyda" – samodzielnego, zakorzenionego w ziemi, zdolnego do obrony i współodpowiedzialnego za wspólnotę. Powstające kibuce i osady rolnicze miały być nie

tylko zapleczem gospodarczym, lecz także projektem wychowawczym i cywilizacyjnym.

Istniał również syjonizm religijny, który postrzegał powrót do ziemi Izraela jako element długiej historii biblijnego przymierza. Dla tego nurtu państwowość żydowska nie była celem samym w sobie, lecz etapem duchowego odrodzenia narodu. Choć religijni syjoniści stanowili mniejszość, ich obecność podkreślała, że idea powrotu do Syjonu miała znaczenie wykraczające poza świecką kalkulację polityczną. Wspólnym mianownikiem wszystkich nurtów pozostawało przekonanie, że bez własnego centrum politycznego los Żydów w diasporze zawsze będzie zależny od łaski lub niełaski obcych państw, społeczeństw i ideologii.

Syjonizm nie był jednak jedyną drogą ucieczki z narastająco wrogiej Europy. Zdecydowana większość Żydów emigrujących z Europy Wschodniej na przełomie XIX i XX wieku wybierała Amerykę – Stany Zjednoczone, Kanadę czy Argentynę. Sam syjonizm pozostawał ruchem mniejszościowym, często krytykowanym zarówno przez środowiska religijne, które widziały w nim próbę przyspieszenia historii, jak i przez socjalistów oraz komunistów, przekonanych, że przyszłość leży w rewolucji społecznej, a nie w budowie państwa narodowego. Wielu Żydów wciąż pokładało nadzieję w asymilacji, internacjonalizmie lub emigracji zamorskiej. Z perspektywy późniejszych wydarzeń sprzeciw wobec syjonizmu okazał się jednak tragicznie krótkowzroczny.

Pierwsze fale żydowskiego osadnictwa w Palestynie rozpoczęły się jeszcze przed Herzlem, po pogromach w Imperium Rosyjskim w latach 80. XIX wieku. Osadnicy przybywali do zaniedbanej prowincji Imperium Osmańskiego. Zamiast biblijnej krainy „mleka i miodu" zastawali bagna, nieużytki, wyludnione równiny i podupadłe miasta. Taki obraz opisywali także współcześni podróżnicy – Mark Twain pisał o Palestynie XIX wieku jako o ziemi opuszczonej i zapomnianej. Nie oznaczało to całkowity brak mieszkańców, lecz słabe zaludnienie i wieloletnie zacofanie gospodarcze oraz brak jakichkolwiek inwestycji. Syjonizm na miejscu okazywał się nie ideą, lecz ciężką, fizyczną pracą.

Żydowscy osadnicy napotkali zarówno niewielkie wspólnoty żydowskie, jak i arabską ludność wiejską i miejską, funkcjonującą głównie w strukturach lokalnych i klanowych. Rozwijające się osadnictwo żydowskie było początkowo jednym z wielu elementów epoki modernizacji – obok budowy kolei, portów i infrastruktury. W wielu miejscach przynosiło także wymierne korzyści ekonomiczne lokalnej ludności. Dopiero wraz z nasileniem się żydowskich aspiracji narodowych zaczęła równolegle kształtować się arabska świadomość narodowa, wzmacniana przez nacjonalistyczny panarabizm i działalność islamskich przywódców religijnych, coraz częściej przedstawiających syjonizm jako egzystencjalne zagrożenie.

I wojna światowa całkowicie zmieniła układ sił w regionie. Upadek Imperium Osmańskiego

doprowadził do ustanowienia brytyjskiego mandatu nad Palestyną. W 1917 roku rząd brytyjski ogłosił Deklarację Balfoura, popierając ideę „narodowego domu dla narodu żydowskiego". W ówczesnych brytyjskich planach i mapach obszar rozważany pod ten projekt był znacznie większy niż terytorium dzisiejszego państwa Izrael. Deklaracja nie tworzyła państwa, lecz dawała syjonistom międzynarodową legitymizację. W okresie międzywojennym w Palestynie powstawały hebrajskie szkoły, uniwersytet, związki zawodowe i struktury obronne, które stopniowo budowały zręby przyszłej państwowości.

Tymczasem w Europie narastała fala nienawiści o niespotykanej dotąd skali. Niemiecki antysemityzm nie był historycznym wyjątkiem, lecz zjawiskiem o długiej ciągłości, które w XX wieku przybrało postać ideologii totalitarnej. Nazizm połączył dawne uprzedzenia z nowoczesnym aparatem państwa, rasową pseudonauką i masową propagandą. Lata 30. przyniosły ostateczne załamanie żydowskich złudzeń europejskich: ustawy norymberskie, zamykające się granice i powszechną obojętność świata wobec losu uchodźców.

Droga ku katastrofie europejskiej biegła więc dwutorowo. Z jednej strony rozwijał się syjonistyczny projekt odbudowy żydowskiego życia w Palestynie. Z drugiej – w Europie rosła ideologia, która nie widziała dla Żydów żadnego miejsca.

Te dwie linie nie spotkały się na czas. Zanim syjonizm zdążył stworzyć realną możliwość ratunku dla mas, kontynent pogrążył się w wojnie, a europejscy Żydzi stali się celem systematycznej Zagłady.

Coraz wyraźniej widać było, że europejska nowoczesność nie oznacza końca nienawiści, lecz jej przemianę. Antysemityzm nie znikał wraz z postępem, lecz adaptował się do nowych warunków: przyjmował język prawa, nauki, ideologii i państwa. To, co wcześniej bywało lokalnym wybuchem przemocy, teraz zaczynało przybierać formę systemu. Żydzi coraz częściej stawali wobec wyborów, które w istocie nie były wyborami: pozostać i ufać, że „tym razem będzie inaczej", albo uciekać, nie mając pewności, czy gdziekolwiek znajdzie się miejsce naprawdę otwarte.

Iluzja bezpieczeństwa pękała powoli, lecz nieubłaganie. Wiele decyzji odkładano, licząc na rozsądek elit, na korektę polityki, na powrót „normalności". Historia pokaże, że właśnie ta zwłoka – ta wiara, że najgorsze jest niemożliwe w cywilizowanej Europie – okaże się jednym z najbardziej tragicznych złudzeń nowoczesności.

Syjonizm narodził się jako odpowiedź na bezsilność i nienawiść, ale nie zdążył uchronić przed największą tragedią tej historii. Jednocześnie to właśnie syjonistyczny projekt odbudowy państwa po wojnie stał się dla ocalałych jednym z niewielu punktów oparcia po zagładzie świata europejskiego.

W tym sensie droga ku państwowości i droga ku Zagładzie pozostają ze sobą nierozerwalnie splecione. Kolejny rozdział pokaże, jak Europa przekroczyła granicę, zza której nie było już powrotu.

Ten splot nie był wynikiem jednego błędu ani jednej decyzji, lecz skutkiem długiego ciągu złudzeń, opóźnień i niedowierzania. Zbyt wielu wierzyło, że nowoczesność oswoi nienawiść, że prawo powstrzyma przemoc, a kultura zastąpi brutalną siłę. Historia potoczyła się inaczej. Gdy Europa sięgała po narzędzia masowego wykluczenia i zniszczenia, żydowska państwowość istniała jeszcze tylko jako projekt niedokończony – zbyt słaby, by ocalić miliony, ale wystarczająco realny, by po katastrofie stać się fundamentem odbudowy. To napięcie między tym, co przyszło za późno, a tym, co okazało się niezbędne, pozostaje jednym z najbardziej gorzkich paradoksów nowoczesnej historii Żydów.

Rozdział 12 – Zagłada europejskich Żydów (Szoah)

Droga do Zagłady nie zaczęła się w Auschwitz ani w komorach gazowych. Zaczęła się znacznie wcześniej – w języku, w prawie i w mentalności. W słowach wypowiadanych na salonach, w artykułach prasowych, w ustawach przyjmowanych większością głosów oraz w społecznej zgodzie na wykluczanie „innych". Nazizm nie stworzył antysemityzmu – wyrósł na jego europejskim fundamencie – lecz doprowadził go do logicznego, skrajnego końca. Żyd przestał być w tej wizji sąsiadem innej wiary, rywalem gospodarczym czy niewygodnym obywatelem. Stał się wrogiem rasowym, nosicielem rzekomego „skażenia", którego nie można ani nawrócić, ani zasymilować. Jego samo istnienie uznano za zagrożenie.

Po dojściu Adolfa Hitlera do władzy w 1933 roku Niemcy rozpoczęły proces stopniowego, metodycznego wypychania Żydów poza nawias społeczeństwa. Najpierw były bojkoty sklepów, szykany i publiczne upokorzenia. Następnie tzw. „aryzacja" majątku, usuwanie Żydów z zawodów lekarzy, prawników, nauczycieli, artystów i urzędników. W 1935 roku ustawy norymberskie odebrały Żydom prawa obywatelskie i zdefiniowały żydowskość jako kategorię biologiczną, niezależną od wiary, języka czy lojalności wobec państwa. Od tej chwili nawet ochrzczony, zasymilowany i patriotyczny obywatel pozostawał Żydem „rasowym". Europa zobaczyła, że nowoczesne

państwo potrafi produkować wykluczenie szybciej i skuteczniej niż średniowieczny tłum.

W momencie wybuchu II wojny światowej w Europie żyło około 9,5 miliona Żydów. Największe skupiska znajdowały się w Europie Środkowo-Wschodniej – w Polsce, na Litwie, Łotwie, Ukrainie, Węgrzech, Rumunii i Grecji – lecz znaczące społeczności istniały również w Europie Zachodniej: we Francji, Holandii, Belgii, Włoszech, Norwegii i Niemczech. Wraz z niemiecką ekspansją wojenną antyżydowska polityka przestała być sprawą wewnętrzną III Rzeszy i stała się projektem kontynentalnym.

Getta zakładane na okupowanych ziemiach, zwłaszcza w Polsce, nie były kontynuacją dawnych dzielnic żydowskich, lecz narzędziem biologicznego wyniszczenia. Getto warszawskie, w którym stłoczono ponad 400 tysięcy ludzi, stało się laboratorium głodu. Śmierć przychodziła tam nie tylko z rąk oprawców, lecz także w postaci chorób, zimna i systemowego niedożywienia. Getta miały izolować, osłabiać i przygotować ludność do dalszego etapu zagłady.

Niemcy zmuszali Żydów do administrowania własnym zniszczeniem. Judenraty, działające pod absolutnym przymusem, musiały organizować pracę, rozdzielać racje żywnościowe i przygotowywać listy ludzi przeznaczonych na „transporty". System ten miał nie tylko zabijać ciała, lecz także łamać psychikę i niszczyć więzi społeczne.

Był to terror zaprojektowany tak, by ofiary uczestniczyły w jego logistyce.

Po ataku Niemiec na Związek Radziecki w czerwcu 1941 roku nastąpił kolejny etap – masowe egzekucje dokonywane na miejscu. Einsatzgruppen, wspierane przez lokalne formacje pomocnicze, mordowały całe społeczności żydowskie w lasach, wąwozach i na obrzeżach miast. Szacuje się, że w ten sposób zamordowano około 1,5 miliona ludzi. W Babim Jarze pod Kijowem w ciągu dwóch dni zamordowano 33 771 Żydów. W Ponarach pod Wilnem zginęło ponad 70 tysięcy osób, głównie Żydów. Te masakry nie były chaosem wojny – były realizacją planu.

W styczniu 1942 roku na konferencji w Wannsee nazistowskie elity państwowe skoordynowały to, co już trwało: przemysłowe ludobójstwo. Język dokumentów był chłodny i biurokratyczny – mówiono o „deportacji", „specjalnym traktowaniu" i „zdolności do pracy". W rzeczywistości oznaczało to jedno: śmierć. Koleje, urzędy, policja i przemysł zostały włączone w jeden mechanizm. Europa pod okupacją nazistowskich Niemiec stała się maszyną.

Wiedza o Zagładzie nie była wyłącznie wiedzą niemieckich sprawców. Już od 1942 roku alianci dysponowali wiarygodnymi informacjami o masowych mordach Żydów i o funkcji obozów zagłady. Raporty te docierały do Londynu i Waszyngtonu zarówno drogą wywiadowczą, jak i przez żydowskie organizacje alarmujące świat o skali zbrodni. Mimo to nie podjęto decyzji o

zbombardowaniu torów kolejowych prowadzących do Auschwitz ani samych instalacji zagłady, choć alianckie lotnictwo bombardowało cele przemysłowe w bezpośrednim sąsiedztwie obozów. Priorytety wojenne uznano za ważniejsze niż ratowanie ludzi skazanych na pewną śmierć. Żydzi pozostali w tej sytuacji dramatycznie samotni – bez państwa, bez armii i bez realnej ochrony.

Obozy zagłady powstały głównie na okupowanych ziemiach polskich, z dala od niemieckiego społeczeństwa. Treblinka – około 870 tysięcy ofiar. Bełżec – około 430 tysięcy. Sobibór – około 170 tysięcy. Auschwitz-Birkenau – około 1,1 miliona, z czego ponad 90 procent stanowili Żydzi. Była to śmierć zaplanowana, zorganizowana i „wydajna". Raporty liczyły transporty i „przerób".

Zagłada objęła całą Europę. W Grecji zamordowano około 87 procent Żydów, w Holandii około 75 procent, w Polsce ponad 90 procent, na Litwie i Łotwie nawet 95 procent. Zginęli Żydzi sefardyjscy z Salonik, aszkenazyjscy z Polski, zasymilowani berlińczycy i tradycyjni rabini z małych miasteczek. Holokaust nie był „wschodnioeuropejską tragedią". Był europejskim ludobójstwem, możliwym dzięki współpracy, obojętności i kalkulacji wielu państw i społeczeństw.

Mimo absolutnej przewagi oprawców Żydzi stawiali opór. Powstanie w getcie warszawskim w kwietniu 1943 roku było świadomym wyborem godności. Bunty w Treblince i Sobiborze pokazały, że nawet w centrum fabryki śmierci można próbować przerwać

mechanizm. Obok walki z bronią istniał opór duchowy: modlitwa, nauczanie, dokumentowanie zbrodni, ratowanie dzieci. W świecie zaprojektowanym na dehumanizację każdy akt solidarności był formą buntu.

W latach 1939–1945 zamordowano około 6 milionów Żydów – dwie trzecie żydowskiej populacji Europy. Zniszczono tysiącletnią cywilizację: świat jidysz, sefardyjskie centra Bałkanów, niemieckie gminy żydowskie, polskie sztetle. Europa utraciła nie tylko ludzi, lecz ogromną część własnego dziedzictwa intelektualnego i moralnego.

Po wojnie kontynent był pusty. Ocaleli nieliczni. Wielu z nich nie miało dokąd wracać. Domy były zajęte, rodziny zamordowane, a sąsiedzi często wrogo nastawieni bojąc się o to, że powracający będą upominać się o ich przedwojenne domostwa i dobytek. W kilku krajach doszło do powojennych aktów przemocy wobec Żydów, z których najbardziej znanym jest mord w Kielcach w 1946 roku.

Setki tysięcy ocalałych Żydów trafiły po wojnie do obozów dla uchodźców i bezpaństwowców w Niemczech i Austrii. Były to często dawne obozy koncentracyjne lub ich bezpośrednie zaplecze, ponownie otoczone drutem kolczastym, strzeżone i zarządzane przez aliancką administrację wojskową. Ludzie, którzy przeżyli Zagładę, mieszkali miesiącami, a czasem latami, w barakach stojących na tej samej ziemi, na której jeszcze niedawno próbowano ich systematycznie wymordować. Nie była to kontynuacja ludobójstwa, lecz była to

kontynuacja upokorzenia — dowód, że Europa nie potrafiła nawet po wojnie wyobrazić sobie Żydów inaczej niż jako problem do czasowego „przechowania". Europa nie tylko zawiodła Żydów w czasie wojny. Zawiodła ich także po niej.

Współcześnie pojawia się coraz częściej teza, że Żydzi „przesadzają" z wyjątkowością Zagłady. Jest to teza fałszywa. Nigdy wcześniej nowoczesne, uprzemysłowione państwo nie postawiło sobie za cel biologicznej eliminacji całego narodu – bez względu na wiek, płeć, miejsce zamieszkania czy stopień asymilacji. Zagłada była projektem totalnym, realizowanym przy użyciu prawa, administracji, kolei, przemysłu i biurokracji. Jej relatywizowanie nie jest wyrazem uniwersalizmu, lecz formą wyparcia odpowiedzialności cywilizacji, która dopuściła się zbrodni bez precedensu.

Zagłada zamknęła epokę żydowskiej Europy. Była nie tylko niemiecką zbrodnią, lecz europejską klęską moralną. I choć nie zakończyła historii narodu żydowskiego, na zawsze zmieniła znaczenie słów „postęp", „oświecenie" i „cywilizacja". Kolejny rozdział pokaże, jak z popiołów tej katastrofy narodziła się nowa odpowiedź – państwo żydowskie – nie jako utopia, lecz jako konieczność wynikająca z doświadczenia świata, który zawiódł.

Zagłada nie zakończyła się wraz z wyzwoleniem obozów. Jej najtrwalszym skutkiem była cisza po zniknięciu milionów ludzi — cisza w miasteczkach, w których zniknęły żydowskie domy, szkoły i języki współtworzące przez wieki europejską codzienność.

Szoa obnażyła słabość europejskich ideałów. Oświecenie nie uchroniło przed barbarzyństwem, a nowoczesne państwo i jego biurokracja stały się narzędziami masowej śmierci. Prawo i postęp nie powstrzymały zbrodni — umożliwiły jej sprawną realizację.

Dla Żydów była to lekcja ostateczna. Świat okazał się miejscem warunkowej akceptacji, gotowym wrócić do normalności bez głębokiego rozliczenia.

Rozdział 13 – Narodziny państwa Izrael i wojny o przetrwanie

Gdy wojna w Europie dobiegła końca, w obozach dla uchodźców i bezpaństwowców rozsianych po Niemczech, Austrii i Włoszech żyły setki tysięcy Żydów, którzy przeżyli Zagładę, lecz nie mieli dokąd wracać. Domy były zajęte, gminy zniszczone, rodziny wymordowane, a powojenny antysemityzm – od pogromu w Kielcach po liczne, mniej spektakularne akty wrogości – jasno pokazywał, że Europa nie stała się nagle bezpiecznym miejscem. Ocaleni znaleźli się w osobliwej pustce: formalnie wyzwoleni, lecz w praktyce uwięzieni w obozach przejściowych, zależni od decyzji aliantów i międzynarodowych instytucji. Idea własnego państwa przestała być abstrakcyjnym projektem syjonistycznych elit – stała się jedyną realistyczną odpowiedzią na doświadczenie świata, który nie potrafił ani ochronić Żydów, ani przyjąć ich po katastrofie.

W tym samym czasie w Palestynie, będącej od I wojny światowej mandatem brytyjskim, dojrzewał konflikt między żydowskim ruchem narodowym a arabskim nacjonalizmem. Deklaracja Balfoura z 1917 roku zapowiadała utworzenie w Palestynie siedziby narodowej dla narodu żydowskiego, przy jednoczesnym poszanowaniu praw ludności nieżydowskiej. Realizacja tej obietnicy od początku napotykała opór. Arabscy przywódcy postrzegali napływ żydowskich imigrantów jako zagrożenie dla

demograficznej i politycznej przyszłości regionu, a władze brytyjskie – próbując balansować między sprzecznymi interesami – wydawały kolejne białe księgi ograniczające żydowską imigrację, nawet wówczas, gdy europejscy Żydzi desperacko poszukiwali drogi ucieczki przed nazizmem.

Po wojnie kwestia Palestyny trafiła na forum nowo powstałej Organizacji Narodów Zjednoczonych. W 1947 roku specjalna komisja ONZ zaproponowała plan podziału terytorium na dwa państwa – żydowskie i arabskie – z Jerozolimą pod międzynarodową administracją. Dla ruchu syjonistycznego był to kompromis daleki od ideału: państwo żydowskie miało powstać na niewielkim, poszatkowanym obszarze, pozbawionym strategicznej głębi. Mimo to żydowskie przywództwo zaakceptowało plan jako jedyną realną szansę na międzynarodowo uznaną państwowość. Przywódcy arabscy odrzucili go w całości – dla nich problemem nie były granice, lecz samo istnienie państwa żydowskiego.

14 maja 1948 roku, w dniu zakończenia brytyjskiego mandatu, Dawid Ben Gurion ogłosił Deklarację Niepodległości państwa Izrael. Podkreślono w niej ciągłość więzi narodu żydowskiego z tą ziemią, doświadczenie Zagłady oraz wolę budowy państwa demokratycznego, opartego na równości obywateli. Zaapelowano także do arabskich mieszkańców, by pozostali i współtworzyli nowe państwo, oraz do krajów sąsiednich – o pokój i współpracę. Jeszcze tego samego dnia armie pięciu państw arabskich

wkroczyły na jego terytorium. Państwo Izrael rodziło się w warunkach wojny i otwarcie deklarowanego zamiaru jego unicestwienia.

Pierwsza wojna izraelsko-arabska – w Izraelu nazywana Wojną o Niepodległość, a w świecie arabskim „nakbą", czyli katastrofą – była walką o samo istnienie. Młode państwo dysponowało ograniczonymi zasobami, improwizowaną armią i niewielką liczbą ciężkiego uzbrojenia, podczas gdy po drugiej stronie stały regularne armie państw, których przywódcy publicznie zapowiadali „zepchnięcie Żydów do morza". Mimo tej dysproporcji Izrael zdołał obronić kluczowe obszary, a nawet poszerzyć terytorium w stosunku do planu ONZ. W 1949 roku podpisano zawieszenia broni, które wyznaczyły tzw. zieloną linię. Zachodnia Jerozolima znalazła się w granicach Izraela, wschodnia – wraz ze Starym Miastem i Wzgórzem Świątynnym – została zajęta przez Jordanię, a Żydzi utracili dostęp do najświętszych miejsc aż do 1967 roku. Po raz pierwszy od dwóch tysięcy lat naród żydowski nie tylko przetrwał, lecz także obronił się z bronią w ręku.

Wojna 1948 roku miała dramatyczne konsekwencje demograficzne dla obu stron. Około 700–750 tysięcy Arabów opuściło swoje domy na terenach, które znalazły się pod kontrolą Izraela – część uciekła przed frontem, część została wysiedlona w toku działań wojennych, ale największa część odeszła za wezwaniami własnych przywódców, którzy obiecywali, że wkrótce wrócą do swoich wsi i

miast. W arabskiej pamięci zbiorowej wydarzenia te zapisały się jako początek trwałego uchodźstwa. Jednocześnie niemal milion Żydów żyjących od pokoleń w krajach arabskich i Iranie znalazł się pod presją prześladowań, konfiskat i przemocy. W ciągu dwóch dekad większość z nich została zmuszona do opuszczenia swoich domów, a Izrael – kraj wyniszczony wojną – musiał przyjąć falę uchodźców niemal równą liczebnie ocalałym z Europy.

Skala żydowskiego exodusu z krajów arabskich i Iranu była porównywalna z liczbą arabskich uchodźców z wojny 1948 roku, choć przez dekady pozostawała niemal nieobecna w międzynarodowej debacie. Szacuje się, że w latach 1948–1970 z państw arabskich i Iranu wyjechało lub zostało wypędzonych około 850–900 tysięcy Żydów. Z Iraku uciekło około 135 tysięcy osób – praktycznie cała wielowiekowa społeczność żydowska kraju. Z Egiptu wyjechało około 75 tysięcy Żydów, głównie po kryzysie sueskim w 1956 roku. Z Jemenu, w ramach operacji „Latający Dywan" (1949–1950), ewakuowano około 49 tysięcy Żydów – niemal całą społeczność, która żyła tam od czasów starożytnych. Z Maroka wyjechało około 250 tysięcy Żydów, z Algierii około 140 tysięcy, z Tunezji około 100 tysięcy, z Libii około 38 tysięcy, a z Syrii około 30 tysięcy. W większości przypadków exodusowi towarzyszyły konfiskaty majątków, odebranie obywatelstwa, ograniczenia prawne i przemoc. Zdecydowana większość tych uchodźców znalazła schronienie w Izraelu, który w ciągu kilkunastu lat

musiał wchłonąć populację niemal równą liczebnie własnym mieszkańcom z 1948 roku.

Niestety to mało znana historia żydowskich uchodźców z krajów arabskich – ludzi mówiących po arabsku, zakorzenionych w kulturze Bliskiego Wschodu od ponad dwóch tysięcy lat. Izrael, nie dysponując niemal żadną infrastrukturą, tworzył prowizoryczne miasteczka namiotowe, tzw. maabarot, w których setki tysięcy ludzi żyły w skrajnie trudnych warunkach. Państwo, które dopiero co walczyło o przetrwanie, równocześnie budowało dom dla wypędzonych z całego regionu.

Lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte były okresem podwójnego wysiłku: nieustannej obrony i budowy instytucji nowoczesnego państwa. Tworzono administrację, armię, system edukacji i opieki zdrowotnej, a hebrajski – przez wieki język modlitwy i nauki – stał się językiem ulicy, szkoły i wojska. Społeczeństwo formowało się z ludzi przybyłych z Europy, krajów arabskich, Bałkanów i Jemenu, a proces integracji przebiegał równolegle z ciągłym napięciem militarnym. Zawieszenie broni z 1949 roku nie było pokojem, lecz przerwą między kolejnymi konfliktami.

Kryzys sueski w 1956 roku pokazał, że Izrael jest uwikłany nie tylko w lokalny spór, lecz także w globalną rywalizację mocarstw. Nacjonalizacja Kanału Sueskiego przez Egipt, blokada izraelskiej żeglugi i ataki fedainów doprowadziły do wspólnej operacji Izraela, Francji i Wielkiej Brytanii.

Choć Izrael odniósł szybkie sukcesy militarne, nacisk Stanów Zjednoczonych i Związku Radzieckiego wymusił wycofanie wojsk i ustanowienie sił ONZ, a konflikt wokół państwa żydowskiego coraz wyraźniej wpisywał się w realia zimnej wojny.

Kulminacją narastającego napięcia była wojna sześciodniowa w czerwcu 1967 roku. Groźby ze strony Egiptu, Syrii i Jordanii, blokada cieśniny Tiran oraz wycofanie sił ONZ z Synaju stworzyły sytuację, którą Izrael uznał za egzystencjalne zagrożenie. Zdecydowano się na uderzenie wyprzedzające: w ciągu kilku dni zniszczono znaczną część lotnictwa arabskiego, a izraelska armia zajęła Synaj, Strefę Gazy, Wzgórza Golan oraz Zachodni Brzeg Jordanu wraz ze wschodnią Jerozolimą. Dla Izraelczyków był to moment ulgi i triumfu, dla świata arabskiego – dotkliwa klęska, która pogłębiła poczucie upokorzenia i pragnienie rewanżu.

Od tego momentu sympatia świata zachodniego wobec Izraela zaczęła stopniowo ulegać ochłodzeniu: narracja o państwie walczącym o przetrwanie coraz częściej ustępowała miejsca obrazowi Izraela jako „problemu" politycznego i moralnego, którego istnienie domaga się nie tyle zrozumienia, co nieustannego usprawiedliwiania.

Wojna sześciodniowa miała skutki, które odczuwalne są do dziś. Izrael znalazł się w sytuacji państwa nie tylko broniącego własnego istnienia, lecz także kontrolującego terytoria zamieszkane

przez setki tysięcy Palestyńczyków. Dla jednych było to spełnienie dawnych marzeń o powrocie do biblijnych miejsc, dla innych – początek moralnego i politycznego dylematu. Świat arabski odpowiedział uchwałą z Chartumu, formułując słynne „trzy nie": nie dla pokoju z Izraelem, nie dla uznania Izraela oraz nie dla jakichkolwiek negocjacji z Izraelem.

Kolejną próbą była wojna Jom Kippur w 1973 roku. Egipt i Syria zaatakowały Izrael w najświętszym dniu żydowskiego kalendarza, licząc na zaskoczenie i szybkie przełamanie obrony. Pierwsze dni wojny były dla Izraela dramatyczne, lecz ostatecznie armia zdołała odwrócić losy walk. Zwycięstwo militarne przyniosło jednak głęboki wstrząs społeczny i podważyło wiarę w nieomylność przywództwa.

Z wojny Jom Kippur wyłonił się proces prowadzący do pierwszego przełomu pokojowego. Prezydent Egiptu Anwar Sadat uznał, że kolejne wojny nie przyniosą oczekiwanego rezultatu. W 1978 roku w Camp David, przy udziale izraelskiego premiera Menachema Begina i prezydenta USA Jimmy'ego Cartera, wypracowano porozumienie, które rok później doprowadziło do traktatu pokojowego między Izraelem a Egiptem. Izrael wycofał się z Synaju w zamian za uznanie i pokój z najsilniejszym militarnie państwem arabskim. Był to dowód, że konflikt nie jest wyrokiem historii, lecz skutkiem decyzji politycznych. Jednocześnie zabójstwo Sadata przez islamistów pokazało cenę, jaką świat arabski może płacić za wybór pokoju.

Narodziny państwa Izrael i pierwsze dekady jego istnienia były czasem przejścia od bezbronności do odpowiedzialności. Pamięć Zagłady, doświadczenie uchodźstwa i nieustannych wojen ukształtowały izraelską politykę bezpieczeństwa i sposób patrzenia na negocjacje z sąsiadami. Kolejny rozdział przeniesie nas poza granice Izraela, do świata żydowskiej diaspory – od Stanów Zjednoczonych po Amerykę Południową, Afrykę i Azję – aby pokazać, jak po Zagładzie i powstaniu państwa żydowskiego kształtowały się inne centra życia żydowskiego w różnych częściach globu.

Rozdział 14 – Żydzi w świecie czyli diaspora.

Po Zagładzie i powstaniu państwa Izrael życie żydowskie nie zamknęło się w granicach jednego państwa. Choć dziś w Izraelu mieszka ponad połowa narodu żydowskiego, miliony Żydów nadal żyją poza nim – w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Europie Zachodniej, Ameryce Południowej, Afryce i Azji. Diaspora nie jest więc reliktem przeszłości ani etapem przejściowym, lecz trwałym elementem żydowskiego doświadczenia. Nowością po 1945 roku było jednak przekonanie, że rozproszenie może wreszcie oznaczać bezpieczeństwo, równość i stabilność. To przekonanie – jak pokazują kolejne dekady – okazało się warunkowe.

Największym i najważniejszym centrum diaspory po II wojnie światowej stały się Stany Zjednoczone. Choć obecność Żydów w Ameryce sięga XVII wieku, kluczowa fala migracyjna nastąpiła pod koniec XIX i na początku XX wieku, gdy miliony emigrantów z Europy Środkowo-Wschodniej uciekały przed pogromami, biedą i brakiem perspektyw. Przybywali z językiem jidysz, religijną tradycją i pamięcią o sztetlach. Nowy Świat nie był wolny od uprzedzeń – istniały bariery społeczne, nieformalne kwoty na uniwersytetach i zamknięte kluby – lecz oferował coś zasadniczo innego niż Europa: konstytucyjne gwarancje równości i wolności religijnej. Żydzi mogli tu być obywatelami bez konieczności porzucenia własnej tożsamości.

W ciągu kilku pokoleń amerykańscy Żydzi przeszli drogę od biednych dzielnic imigranckich do pełnego uczestnictwa w życiu kraju. Weszli do świata nauki, medycyny, prawa, finansów, polityki i kultury. Odegrali kluczową rolę w rozwoju przemysłu filmowego, muzyki, literatury i mediów, często stając się ikonami kultury postrzeganej po prostu jako „amerykańska". Równocześnie diaspora amerykańska stała się laboratorium nowych form żydowskiego życia: obok ortodoksji rozwinął się judaizm reformowany i konserwatywny, powstały świeckie organizacje kulturalne, filantropijne i syjonistyczne. Pamięć Zagłady oraz wsparcie dla Izraela stały się trwałymi elementami zbiorowej tożsamości.

Poza USA ważnymi ośrodkami diaspory stały się Kanada oraz kraje Ameryki Południowej. W Argentynie, Brazylii, Urugwaju czy Chile powstały liczne i zróżnicowane społeczności żydowskie – od rolniczych kolonii po dynamiczne środowiska miejskie. Ich losy były zmienne, zależne od stabilności politycznej i gospodarczej regionu, lecz przez dekady Ameryka obu półkul uchodziła za przestrzeń względnego bezpieczeństwa i możliwości awansu, niedostępnych wcześniej w Europie.

Odwrotny los spotkał dawne wspólnoty żydowskie Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Społeczności istniejące tam od czasów starożytnych – w Egipcie, Libii, Tunezji, Algierii czy Maroku – niemal zniknęły po 1948 roku pod wpływem arabskiego nacjonalizmu, konfliktu z Izraelem, nacjonalizacji

majątków i przemocy. Żydzi opuszczali Kair, Bagdad, Trypolis czy Algier w pośpiechu, często pozbawieni dorobku całych pokoleń. Ślady ich obecności przetrwały głównie w porzuconych synagogach, cmentarzach i pamięci emigrantów rozproszonych dziś po Izraelu, Francji i obu Amerykach.

W Afryce subsaharyjskiej szczególną rolę odegrała Republika Południowej Afryki, gdzie społeczność żydowska funkcjonowała w cieniu apartheidu, balansując między przywilejami a moralnym sprzeciwem wobec systemu. Odrębnym, poruszającym rozdziałem są losy etiopskich Żydów – Beta Israel – przez wieki odizolowanych, a w końcu przeniesionych do Izraela w dramatycznych operacjach końca XX wieku.

Diaspora azjatycka miała charakter bardziej kruchy. W Indiach, Iranie, Turcji czy Azji Środkowej istniały stare i lojalne wobec państw zamieszkania wspólnoty żydowskie, które jednak w XX wieku uległy gwałtownej redukcji pod wpływem rewolucji, nacjonalizmów i presji politycznej. Symbolicznym przykładem jest historia Żydów z Kaifeng w Chinach – wspólnoty, która przez wieki zachowywała część tradycji, by ostatecznie niemal całkowicie się zasymilować. Diaspora nie zawsze oznaczała więc przetrwanie; bywała także procesem zanikania.

Współczesna diaspora żydowska nie jest jednolita. Łączy ją pamięć przeszłości i więź z Izraelem, ale dzielą różne modele życia: od głębokiej religijności po daleko posuniętą świeckość, od silnej

solidarności z państwem żydowskim po próbę dystansowania się od niego. Dla części diaspory Izrael pozostaje źródłem dumy i gwarantem bezpieczeństwa; dla innych stał się politycznym i moralnym obciążeniem, wymagającym ciągłego tłumaczenia się przed otoczeniem.

W ostatnich latach coraz wyraźniej widać, że powojenna obietnica diaspory – życia w świecie wolnym od egzystencjalnego zagrożenia – zaczyna pękać. Wzrost antysemityzmu, często maskowanego jako radykalny antysyjonizm, ataki na instytucje żydowskie, presja ideologiczna na kampusach i w mediach sprawiają, że pytanie o bezpieczeństwo Żydów poza Izraelem powraca w nowej formie. Diaspora znów staje się przestrzenią napięcia między integracją a lękiem, lojalnością wobec państw zamieszkania a solidarnością z własnym narodem.

Przez dziesięciolecia po II wojnie światowej dominowało przekonanie, że diaspora żydowska znalazła trwały model istnienia. Integracja, awans społeczny i udział w życiu politycznym krajów Zachodu miały dowodzić, że epoka egzystencjalnego zagrożenia należy do przeszłości. Antysemityzm postrzegano jako relikt dawnego świata. Kolejne dekady pokazały jednak, że było to przekonanie warunkowe.

Nowy antysemityzm rzadko przyjmuje dziś formę otwartej wrogości wobec Żydów jako takich.

Częściej operuje językiem moralnym i politycznym, przenosząc ciężar oskarżeń na państwo Izrael. W praktyce oznacza to, że Żydzi diaspory coraz częściej stają się adresatami zbiorowej odpowiedzialności: oczekuje się od nich dystansowania się od Izraela lub publicznego potępiania jego istnienia jako warunku pełnej akceptacji.

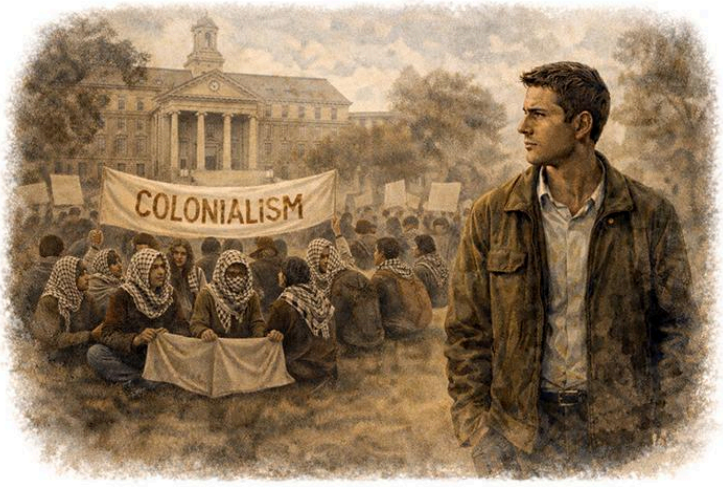
Szczególnie widoczne jest to w środowiskach akademickich i medialnych, gdzie granica między krytyką polityki a delegitymizacją państwa żydowskiego bywa celowo zacierana. Hasła o „kolonializmie" czy „apartheidzie" funkcjonują często jako uproszczenia oderwane od historycznego kontekstu, a solidarność z Izraelem bywa traktowana jako moralna skaza.

Diaspora doświadcza w ten sposób paradoksu: im pełniej Żydzi weszli w struktury elit Zachodu, tym łatwiej stali się symbolem wszystkiego, co te elity zaczęły postrzegać jako problematyczne – sukcesu, wpływu i ciągłości kulturowej. Dawne uprzedzenia powracają w nowym języku, akceptowalnym w przestrzeni publicznej, lecz nadal wykluczającym.

Relacja diaspory z Izraelem uległa przez to wyraźnemu napięciu. Dla jednych państwo żydowskie pozostaje ostatecznym zabezpieczeniem i punktem odniesienia; dla innych staje się ciężarem komplikującym ich pozycję w społeczeństwach Zachodu. Historia diaspory po 1945 roku pokazuje więc, że żydowskie bezpieczeństwo poza Izraelem nigdy nie było stanem trwałym, lecz zależnym od zmiennego klimatu politycznego i kulturowego.

To napięcie stanie się jednym z kluczowych wątków kolejnych rozdziałów.

Historia Żydów po 1945 roku pokazuje więc podwójną rzeczywistość: Izrael jako centrum politycznej podmiotowości oraz diaspora jako przestrzeń możliwości, ale i ryzyka. Jedno bez drugiego nie tworzy pełnego obrazu. Kolejne rozdziały pokażą, jak to napięcie wpływa na współczesne spory wokół Izraela, islamu politycznego i miejsca Żydów w świecie, który coraz częściej mówi językiem praw człowieka, a jednocześnie wraca do starych uprzedzeń w nowych szatach.



Rozdział 15 – Współczesny Izrael, Palestyńczycy i wyzwanie islamu politycznego

Rozdział o diasporze pokazał, że współczesny konflikt izraelsko-palestyński nie toczy się wyłącznie na Bliskim Wschodzie, lecz również w języku, mediach i instytucjach Zachodu. Aby zrozumieć, dlaczego Izrael stał się jednym z najbardziej demonizowanych państw świata, trzeba wrócić do samego konfliktu i spojrzeć na niego bez sloganów, ale także bez idealizacji.

W pierwszych dekadach swojego istnienia Izrael toczył wojny o przetrwanie z sąsiednimi państwami arabskimi. Z czasem jednak główny wymiar konfliktu uległ zmianie. Z wojny między państwami coraz bardziej przekształcał się on w spór między państwem żydowskim a ruchem palestyńskim, w którym polityka, przemoc i ideologia zaczęły się przenikać.

Arabscy mieszkańcy Palestyny istnieli od pokoleń, jednak nowoczesna, polityczna tożsamość narodu palestyńskiego została ukształtowana dopiero po 1948 roku, w realiach zimnej wojny, przy znaczącym wsparciu Związku Radzieckiego, który widział w ruchu palestyńskim skuteczne narzędzie presji na Izrael i jego zachodnich sojuszników.

Wraz z tą zmianą pojawił się nowy język opisu konfliktu – język, który w świecie Zachodu funkcjonuje dziś niemal automatycznie: „apartheid”, „kolonializm osadniczy”, „państwo, które nie ma

prawa istnieć". Aby te hasła uczciwie ocenić, trzeba jednocześnie zobaczyć realne zagrożenia, na które Izrael reagował, oraz decyzje izraelskie, które w oczach części świata uchodzą za kontrowersyjne.

Jednym z najczęściej powtarzanych oskarżeń jest zarzut apartheidu. Odwołuje się on do systemu znanego z dawnej Republiki Południowej Afryki, w którym prawo zostało zaprojektowane tak, by jedna grupa dominowała nad inną pozbawioną podstawowych praw. Tymczasem w samym Izraelu – w granicach sprzed 1967 roku – obywatele arabscy posiadają pełne prawa obywatelskie. Głosują, są wybierani do parlamentu, zasiadają w Knesecie, pełnili funkcje ministrów, ambasadorów i sędziów Sądu Najwyższego. Partie arabskie uczestniczą w życiu politycznym, a ich głosy były kluczowe dla powstania rządów. Arabski lekarz pracuje w izraelskim szpitalu na tych samych zasadach co jego żydowski kolega, arabski student studiuje na tych samych uczelniach, a arabski obywatel podlega temu samemu prawu pracy. Izrael ma realne problemy społeczne, nierówności i napięcia, lecz nie istnieje w nim system prawnej segregacji rasowej porównywalny z apartheidem.

Źródłem tego oskarżenia jest przede wszystkim sytuacja na Zachodnim Brzegu Jordanu, czyli na obszarze historycznie znanym jako Judea i Samaria. To jeden z najbardziej złożonych i drażliwych elementów konfliktu. Obok siebie funkcjonują tam różne reżimy prawne i administracyjne, co tworzy obraz trwałej prowizorki i rodzi uzasadnione pytania

o przyszłość tych ziem. Trzeba uczciwie powiedzieć: część izraelskich decyzji, zwłaszcza w zakresie rozbudowy osiedli, była politycznie nie do końca przemyślana i pogłębiała chaos. Różnica polega jednak na tym, że nie jest to system zaprojektowany w celu trwałej dominacji rasowej, lecz efekt nierozwiązanego konfliktu terytorialnego, w którym logika bezpieczeństwa zaczęła z czasem zastępować myślenie strategiczne.

Podobnie uproszczone jest oskarżenie o kolonializm. Klasyczny kolonializm polega na ekspansji imperiów, które podporządkowały sobie odległe ziemie i ludy w imię interesów metropolii, z którymi koloniści nie mieli żadnej wcześniejszej więzi. Historia syjonizmu jest inna. Związek narodu żydowskiego z tą ziemią sięga starożytności i znajduje potwierdzenie w źródłach religijnych, historycznych i archeologicznych. Przez wieki Żydzi mieszkali tam jako lud miejscowy, choć często pozbawiony politycznej podmiotowości. Powrót Żydów w XIX i XX wieku nie był projektem żadnego imperium, lecz ruchem narodu bez państwa, uciekającego przed prześladowaniami. Można i należy krytykować konkretne decyzje polityczne, lecz sprowadzenie całej historii Izraela do kolonializmu usuwa z obrazu zasadniczy kontekst.

W centrum konfliktu pozostają Palestyńczycy – lud mający własne aspiracje narodowe, własne traumy i realne poczucie krzywdy. Doświadczenie utraty domów, życia pod okupacją, ograniczeń w poruszaniu się i bezsilności wobec decyzji

podejmowanych z zewnątrz jest elementem ich zbiorowej pamięci. To cierpienie jest faktem i nie znika tylko dlatego, że palestyńska polityka bywa destrukcyjna. Jednocześnie trzeba jasno rozróżnić między palestyńskim doświadczeniem cywilnym a strategiami i ideologiami, które uczyniły z przemocy narzędzie walki. Współczucie dla ludności cywilnej nie oznacza usprawiedliwienia terroru.

Proces z Oslo w latach dziewięćdziesiątych miał być drogą do dwóch państw. Dla Izraelczyków był ryzykiem podjętym w imię pokoju, dla Palestyńczyków – szansą na budowę własnych instytucji. Początkowo pojawiła się nadzieja. Jednak porozumienia pozostawiły najtrudniejsze kwestie „na później", a w tym „później" mieściły się sprawy Jerozolimy, uchodźców, granic i bezpieczeństwa. Równolegle narastały błędy po stronie izraelskiej, w tym niespójna polityka osadnicza, która podważa zaufanie do intencji Izraela. Część krytyki Izraela w tym okresie była więc szczera i zrozumiała, nawet jeśli często uproszczona.

Jednocześnie proces pokojowy był systematycznie niszczony przez przemoc. Podczas drugiej intifady, w latach 2000–2005, w atakach zginęło ponad tysiąc Izraelczyków, w zdecydowanej większości cywilów. Zamachy samobójcze stały się jednym z głównych narzędzi terroru: autobusy, restauracje i ulice miast były celami celowo wybieranymi po to, by zabić jak najwięcej przypadkowych ludzi.

W latach 2000–2003 odnotowano około siedemdziesięciu takich ataków. Dla izraelskiego

społeczeństwa był to moment załamania wiary w możliwość pokoju bez realnych gwarancji bezpieczeństwa.

Odpowiedzią Izraela była m.in. budowa bariery bezpieczeństwa wzdłuż części granicy z Judeą i Samarią. Przed jej powstaniem liczba zamachów samobójczych sięgała kilkudziesięciu rocznie; po ukończeniu głównych odcinków spadła do kilku–kilkunastu w kolejnych latach. Spadek liczby ataków był faktem. Jednocześnie cena społeczna tej bariery okazała się wysoka: utrudnienia w życiu codziennym Palestyńczyków, pogłębienie separacji i utrwalenie wzajemnej nieufności. Uczciwy opis musi łączyć oba elementy: bariera była reakcją na realne zagrożenie, ale nie była rozwiązaniem politycznym konfliktu.

Sytuacja uległa dalszemu zaostrzeniu po wycofaniu się Izraela ze Strefy Gazy w 2005 roku i ewakuacji wszystkich osiedli. Chociaż Izraelczycy pozostawili całą infrastrukturę do dyspozycji Gazańczyków, zamiast stabilizacji nastąpiło przejęcie władzy przez Hamas – ruch islamistyczny, który w swojej ideologii nie dopuszcza kompromisu z państwem żydowskim. Gaza stała się bazą dla regularnego ostrzału rakietowego izraelskich miast. Dla wielu Izraelczyków był to dowód, że wycofanie się z terytorium niekoniecznie prowadzi do pokoju, jeśli po drugiej stronie władzę sprawuje organizacja traktująca wojnę jako religijny obowiązek w formie dżihadu. Poza Autonomią Palestyńską i Gazą istnieje jeszcze Jordania, gdzie większość

mieszkańców ma pochodzenie palestyńskie – to dodatkowo komplikuje proste opowieści o jednym „państwie palestyńskim", któremu odmawia się istnienia. De facto można powiedzieć, że organizmy państwowe palestyńskie istnieją już trzy.

Na konflikt coraz silniej nakłada się ideologia islamu politycznego, dla której Izrael nie jest przeciwnikiem politycznym, lecz bytem nieuprawnionym do istnienia. W tym ujęciu nie chodzi o granice ani kompromis, lecz o długotrwały dżihad, nawet kosztem własnego społeczeństwa. Organizacje takie jak Hamas czy Hezbollah, wspierane przez Iran, wpisują konflikt palestyński w szerszą strategię regionalną. Symetria moralna znika w momencie, gdy jedna strona może przegrać i nadal istnieć, a druga głosi program unicestwienia.

Równolegle toczy się wojna narracyjna. W zachodnich mediach, na uniwersytetach i w świecie organizacji pozarządowych konflikt bywa opisywany w języku, który zamienia terror w „opór", a odpowiedzialność przesuwa z konkretnych sprawców na „system" i „kontekst". Część tej krytyki jest szczera, lecz często opiera się na niepełnej wiedzy i modnych kategoriach, które ignorują rolę islamu politycznego i realną historię przemocy. Warto przy tym pamiętać, że zachodnie uczelnie i instytucje od lat przyjmują ogromne środki z zagranicy, w tym miliardy dolarów z państw Zatoki Perskiej, zwłaszcza Kataru. Pieniądze te nie kupują prostych haseł, lecz sprzyjają powstawaniu środowiska intelektualnego, w którym pewne

narracje stają się dominujące, a inne stopniowo znikają z debaty.

Izrael nie jest państwem bezbłędnym. Popełniał i popełnia błędy: polityka osadnicza komplikuje perspektywę przyszłego porozumienia, zdarzają się przypadki nadmiernej siły, a chaos komunikacyjny osłabia jego pozycję międzynarodową. Różnica polega jednak na tym, że błędy państwa demokratycznego mogą być krytykowane, badane i korygowane. Nie są one moralnie równoważne z ideologią, której celem jest zniszczenie przeciwnika.

Współczesny konflikt izraelsko-palestyński nie jest więc prostą opowieścią o „kolonizatorze" i „ofierze". Jest splotem historii wygnania i powrotu, palestyńskiego cierpienia, izraelskich lęków, niewykorzystanych szans, terroru i ideologii, które nie dopuszczają kompromisu. Zrozumienie tej złożoności nie rozwiązuje konfliktu, ale jest warunkiem uczciwej rozmowy o przyszłości.

Rozdział 16 – 7 października. Pogrom w epoce Zachodu

Ta książka miała być krótkim przewodnikiem po długiej historii Żydów – od Abrahama po współczesny Izrael. Nie kroniką bieżących wydarzeń, lecz kompasem, który pomaga zobaczyć ciągłość pomiędzy starożytnymi opowieściami a dzisiejszymi sporami o Izrael i diasporę. W takim przewodniku miejsce zajmują zazwyczaj epoki, procesy, długie trendy – nie jeden dzień. A jednak 7 października 2023 roku domaga się osobnego rozdziału. Nie dlatego, że był medialnie głośny, lecz dlatego, że w brutalny sposób odsłonił to, o czym cała ta książka mówi od pierwszych stron: kruchość żydowskiego bezpieczeństwa, trwałość intencji unicestwienia oraz łatwość, z jaką świat potrafi zgubić moralną jasność, gdy ofiarami są Żydzi.

W każdym tysiącleciu tej historii istniały daty, które nagle zmieniły perspektywę: zburzenie pierwszej Świątyni, wygnanie do Babilonu, rok 70, wygnanie z Hiszpanii, pierwsze wielkie pogromy, 1933, 1939, 1942. 7 października wpisuje się w ten ciąg nie skalą – nie sposób porównywać go z Zagładą – lecz znaczeniem. Pokazuje bowiem, że nawet po powstaniu państwa żydowskiego, po deklaracjach „nigdy więcej", Żydzi mogą zostać zaskoczeni pogromem we własnych domach. Jeżeli ta książka ma uczciwie mówić o ciągłości, ten dzień nie może zostać sprowadzony do przypisu ani krótkiej wzmianki.

7 października 2023 roku nie był kolejnym dniem wojny na Bliskim Wschodzie. Nie był „eskalacją", „spiralą przemocy" ani „tragicznym epizodem w długim konflikcie". Był pogromem – wydarzeniem, które Żydzi znają aż nazbyt dobrze z własnej historii, choć wielu na Zachodzie zdawało się wierzyć, że ten rodzaj zbrodni należy już wyłącznie do przeszłości. Tym razem jednak pogrom nie wydarzył się w cieniu średniowiecznego miasteczka ani na obrzeżach upadającego imperium, lecz w XXI wieku, w państwie posiadającym armię, granice i system obrony. I właśnie to uczyniło go wydarzeniem przełomowym.

Tego dnia bojownicy Hamasu przekroczyli granicę Izraela i dokonali masowych mordów na cywilach. Zginęło około tysiąca dwustu osób, w zdecydowanej większości nieuzbrojonych: całe rodziny, dzieci, osoby starsze. Palono domy, gwałcono kobiety, porywano ludzi do Strefy Gazy. Nie były to ofiary przypadkowe ani „uboczne". Przemoc była celem samym w sobie. Miała być widowiskiem, demonstracją absolutnej dominacji nad bezbronnymi. Była realizacją ideologii, w której Żyd, nie jest przeciwnikiem politycznym, lecz bytem, którego samo istnienie uznaje się za zbrodnię.

Dla Izraelczyków był to moment głębokiego wstrząsu. Runęło jedno z podstawowych założeń istnienia państwa: że po Zagładzie Żydzi nie będą już mordowani bezbronni, we własnych domach, tylko dlatego, że są Żydami. 7 października pokazał, że historia nie została zamknięta, a państwo

żydowskie – mimo siły i nowoczesności – nadal istnieje w świecie, w którym intencja unicestwienia nie zniknęła, lecz jedynie zmieniła język i formę. W pamięci wielu osób ten dzień stanął w jednym szeregu z innymi datami granicznymi: pogromami Imperium Rosyjskiego, Nocą Kryształową czy pierwszymi wiadomościami o masowych egzekucjach na Wschodzie.

Obok głosów jednoznacznego potępienia bardzo szybko dał o sobie znać inny odruch. Zanim opadł dym, zanim policzono ofiary, w części zachodnich mediów i środowisk akademickich pojawiła się natychmiastowa próba relatywizacji. Mordy określano mianem „odpowiedzi", „konsekwencji kontekstu" lub „aktu oporu". Pojawiły się apele, by „zrozumieć przyczyny", zanim jeszcze nazwano sprawców. Dla wielu Żydów – zarówno w Izraelu, jak i w diasporze – był to moment drugiego wstrząsu: uświadomienia sobie, że nawet najbardziej oczywiste zło nie musi już być jednoznacznie nazwane.

W tym sensie 7 października był nie tylko atakiem na Izrael, lecz także testem dla Zachodu. Testem zdolności do moralnej jasności. Testem, który znaczna część elit oblała. W imię źle pojętej symetrii i lęku przed oskarżeniem o „stronniczość" zaczęto rozmywać odpowiedzialność. Terror, który w innych kontekstach uznano by za czyste barbarzyństwo, tu otrzymał polityczne i kulturowe usprawiedliwienia. Zbrodnia, która powinna była wywołać instynktowną empatię, stała się dla wielu jedynie

pretekstem do powtarzania dobrze znanych haseł o „kolonializmie" i „opresji".

Nie był to przypadek, lecz efekt długiego procesu. Przez lata w zachodniej przestrzeni intelektualnej narastał język, który z ofiary uczynił abstrakcyjny „system", a z agresora – „reakcję na opresję". W tym języku Żydzi – nawet gdy giną – rzadko są już postrzegani jako ofiary, ponieważ przypisano im rolę „uprzywilejowanych". Izrael przestał być widziany jako państwo z konkretną historią i realnymi zagrożeniami, a zaczął funkcjonować jako symbol wszystkiego, co Zachód uznał za własne grzechy: siły, granic, suwerenności i gotowości do ich obrony. Każda próba obrony Żydów zaczęła być podejrzana jako rzekome „usprawiedliwianie systemu".

7 października obnażył fałsz tej narracji w sposób brutalny. Pokazał, że nie mamy do czynienia wyłącznie z konfliktem o ziemię, lecz z konfliktem o samo istnienie państwa żydowskiego. Hamas nie zaatakował dlatego, że nie było państwa palestyńskiego w określonych granicach. Działał zgodnie z logiką, w której żadne żydowskie państwo – w jakichkolwiek granicach – nie ma prawa istnieć. To jest różnica fundamentalna, której nie da się zagłuszyć hasłami o „proporcjonalności". Uznanie tej różnicy nie wymaga zaprzeczania cierpieniu Palestyńczyków; wymaga jedynie uczciwości co do sprawców, intencji i charakteru przemocy.

Dla świata żydowskiego 7 października miał jeszcze jeden wymiar: przypomniał o kruchości

bezpieczeństwa diaspory. W wielu krajach Zachodu reakcją na pogrom nie była wyłącznie solidarność, lecz także fala demonstracji, w których mordy usprawiedliwiano, relatywizowano lub bagatelizowano. Synagogi i szkoły żydowskie ponownie znalazły się pod ochroną policji. Na ulicach wielkich miast pojawiły się hasła, w których żądania zniszczenia Izraela mieszały się z językiem „sprawiedliwości społecznej". Wielu Żydów po raz kolejny usłyszało, że ich tragedia wymaga „kontekstu", podczas gdy cudze tragedie kontekstu nie potrzebują.

Nie oznacza to, że 7 października zamyka drogę do jakiejkolwiek przyszłej rozmowy o pokoju. Oznacza natomiast, że każda uczciwa rozmowa musi zaczynać się od nazwania faktów po imieniu. Od uznania, że istnieją ideologie, których celem nie jest kompromis, lecz eliminacja. Żadne państwo – a już na pewno państwo żydowskie, ukształtowane przez pamięć Zagłady – nie może ignorować tej rzeczywistości. Gotowość do rozmowy o przyszłości nie oznacza obowiązku udawania, że nie ma wrogów, którzy nie chcą korekty granic, lecz końca samego istnienia.

7 października zapisał się w historii jako moment końca pewnej iluzji: iluzji, że świat nauczył się czegoś na żydowskim doświadczeniu XX wieku. Pokazał, że pamięć nie jest dana raz na zawsze, a moralna jasność nie jest trwałym osiągnięciem cywilizacji. W świecie po Babilonie, krucjatach, gettach średniowiecza, pogromach nowożytnej

Europy i Auschwitz trudno uczciwie utrzymywać, że konflikt izraelsko-palestyński jest „tylko" kolejnym sporem terytorialnym. Dla Izraela był to dzień tragedii. Dla Zachodu – dzień próby.

Wśród zamordowanych byli nie tylko żydowscy obywatele Izraela. Zginęli także izraelscy Arabowie – muzułmanie, chrześcijanie, Druzowie i Beduini – którzy tego dnia przebywali w kibucach i miasteczkach jako pracownicy, sąsiedzi i osoby niosące pomoc innym. Wśród ofiar znaleźli się również cudzoziemscy pracownicy i goście z wielu krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej, zatrudnieni w rolnictwie, usługach i opiece. Fakt ten nie zmienia natury zbrodni – był to pogrom wymierzony przede wszystkim w Żydów – ale przypomina, że nienawiść uderzająca w państwo żydowskie bardzo szybko dosięga także tych, którzy z Żydami żyją, pracują i próbują budować z nimi wspólną codzienność.

Ta książka nie powstała po to, by zamknąć tę historię w wygodnych formułach. Jej celem było pokazanie, że dzieje narodu żydowskiego są ciągłym zmaganiem o przetrwanie, pamięć i odpowiedzialność – od Abrahama, przez wygnania i diaspory, po nowoczesne państwo istniejące w świecie, który wciąż nie jest wolny od starych uprzedzeń w nowych szatach. 7 października nie kończy tej opowieści. Przypomina jedynie, jak bardzo wciąż jest ona aktualna – i jak wiele mówi nie tylko o Żydach, lecz także o tych, którzy patrzą na nich z boku.

Lustro Zachodu.

Lekcja, której wciąż nie odrobiliśmy

Ta książka nie powstała po to, by opowiedzieć Żydom ich własną historię. Oni niosą ją w modlitwach, świętach, rodzinnych opowieściach – w pamięci o Synaju, o wygnaniach i o Szoah. Adresatem tej opowieści jesteś przede wszystkim Ty: czytelnik, który nie jest Żydem, obywatel świata zachodniego, człowiek wychowany w kulturze, która chętnie mówi o „wartościach", a jednocześnie zaskakująco często traktuje Żydów jak abstrakcyjny symbol, polityczny „problem" albo tło do własnych

sporów ideologicznych. Bez zrozumienia dziejów narodu żydowskiego nie da się uczciwie mówić ani o współczesnym antysemityzmie, ani o konflikcie wokół Izraela, ani – co najważniejsze – o samym Zachodzie.

Cywilizacja zachodnia nie jest wyłącznie dzieckiem Aten i Rzymu. Jej trzeci, często przemilczany filar wyrasta z Jerozolimy: z historii niewielkiego narodu, który upierał się, że historia ma sens, że istnieje prawo stojące ponad władcami, że siła nie unieważnia odpowiedzialności, a słabszy może domagać się sprawiedliwości, a nie jedynie litości. Dziesięć Przykazań, prorocy, idea jednego Boga, który żąda moralnej odpowiedzialności, przekonanie o niezbywalnej godności osoby i o nierozerwalnej więzi prawa z etyką – wszystko to rodzi się w żydowskim doświadczeniu wiary i historii, zanim przeniknie do chrześcijaństwa, a później do świeckiego języka praw człowieka. Kto powołuje się dziś na „wartości Zachodu", a jednocześnie lekceważy los i historię Żydów, nie rozumie, skąd te wartości się wzięły.

Żydzi są współtwórcami judeo chrześcijańskiego dziedzictwa w bardzo konkretnym sensie. Bez ich tekstów, debat, sporów rabinicznych, bez ich dramatycznej historii prześladowań i odbudowy, kultura Zachodu wyglądałaby inaczej. Paradoks polega na tym, że naród, bez którego wkładu wiele kluczowych pojęć tej cywilizacji nigdy by nie powstało, przez stulecia był z niej wypychany – aż po getta, pogromy i Zagładę. Zrozumieć historię

Żydów to zobaczyć, jak często Zachód zdradzał własne deklaracje i jak łatwo zamienia język przymierza na język wykluczenia.

Historia Żydów nie jest zbiorem egzotycznych epizodów, lecz streszczeniem mechanizmów, które mogą dotknąć każdą wspólnotę. Uczy, że wolność oderwana od pamięci i prawa szybko zamienia się w chaos, a chaos rodzi tęsknotę za nowym faraonem. Uczy, że żadne imperium nie jest wieczne, ale naród, który potrafi zamienić świątynię z kamienia na świątynię tekstu, rytuału i rodziny, może przetrwać nawet po utracie państwa. Pokazuje też, że antysemityzm nigdy nie dotyczy wyłącznie Żydów: tam, gdzie zaczyna się normalizować kwestionowanie ich prawa do istnienia jako narodu, bardzo szybko normalizuje się podważanie praw innych mniejszości i słabszych.

Ta historia przypomina również, że cierpienie nie musi rodzić zemsty. Pamięć o byciu „cudzoziemcem w ziemi egipskiej" staje się w tradycji żydowskiej argumentem za ochroną przybysza, wdowy i sieroty, a nie licencją na ich krzywdzenie. Pamięć Shoah nie jest wyłącznie wołaniem o bezpieczeństwo dla Żydów; jest także ostrzeżeniem dla wszystkich społeczeństw: nowoczesne państwo, z jego administracją, nauką i kulturą, może zostać użyte do zbrodni, jeśli uzna jakąś grupę ludzi za „problem do rozwiązania". Kto lekceważy antysemityzm, lekceważy sygnał alarmowy dotyczący własnej demokracji.

Jeśli świat zachodni chce zachować prawo do mówienia o sobie jako o cywilizacji praw człowieka, nie może pozostawać wobec Żydów obojętnym obserwatorem. Musi stać się ich adwokatem z trzech powodów: długu, ostrzeżenia i przyszłości. Długu – ponieważ jego pojęcie osoby, prawa i moralnej odpowiedzialności w znacznej mierze wyrasta z żydowskiej myśli religijnej i doświadczenia historycznego. Ostrzeżenia – ponieważ tam, gdzie antysemityzm znów staje się społecznie akceptowalny, szybko pojawia się przyzwolenie na inne formy nienawiści. Przyszłości – ponieważ gdy obywatel Zachodu milczy, gdy Żydzi są demonizowani, a ich państwo przedstawia się nie jako uczestnika trudnego sporu politycznego, lecz jako moralne monstrum, oddaje pole siłom, które podważają samą ideę świata opartego na prawie, pluralizmie i ograniczonej władzy.

Bycie adwokatem Żydów w XXI wieku nie oznacza bezkrytycznego popierania każdej decyzji izraelskiego rządu. Oznacza obronę zasady, że naród, który współtworzył fundamenty Zachodu, ma prawo istnieć, bronić się i być oceniany według tych samych standardów co inne państwa. Oznacza odmowę powtarzania sloganów bez sprawdzenia faktów, sprzeciw wobec języka, który znów redukuje Żydów do „problemu", oraz gotowość do reagowania wtedy, gdy stare oskarżenia wracają w nowych, modnych szatach. Oznacza wreszcie pamięć, że po jednej stronie sporów o Izrael stoi naród, który wielokrotnie słyszał, że nie ma prawa istnieć – i że to doświadczenie nie jest muzealnym eksponatem,

lecz żywym, przekazywanym z pokolenia na pokolenie lękiem.

Od Abrahama po współczesny Izrael mechanizm pozostaje zaskakująco podobny: najpierw podważenie sensu istnienia, potem prawa do obrony, a na końcu – prawa do życia. Ta książka nie próbuje tej historii zamknąć ani jej uprościć. Ma jednak jedno zasadnicze zadanie: sprawić, by czytelnik Zachodu przestał widzieć w Żydach abstrakcyjny symbol, „lobby", „spisek" czy „kłopotliwą mniejszość", a zobaczył realny naród z konkretną pamięcią, wiarą i obawami.

Jeśli po tej lekturze trudniej będzie śmiać się z antysemickiego żartu, łatwiej rozpoznać manipulację w debacie o Izraelu i trudniej przejść obok ataku na synagogę obojętnie – cel tej książki zostanie spełniony. Nie Żydzi najbardziej jej potrzebują. Potrzebuje jej Zachód, który zbyt często chce korzystać z owoców własnej tradycji, jednocześnie odwracając wzrok od drzewa, z którego one wyrastają. Historia narodu żydowskiego jest lustrem, w którym każdy obywatel Zachodu może zobaczyć własne złudzenia, własne tchórzostwo – i własną szansę, by tym razem stanąć po stronie pamięci.